Bonifac Badrov

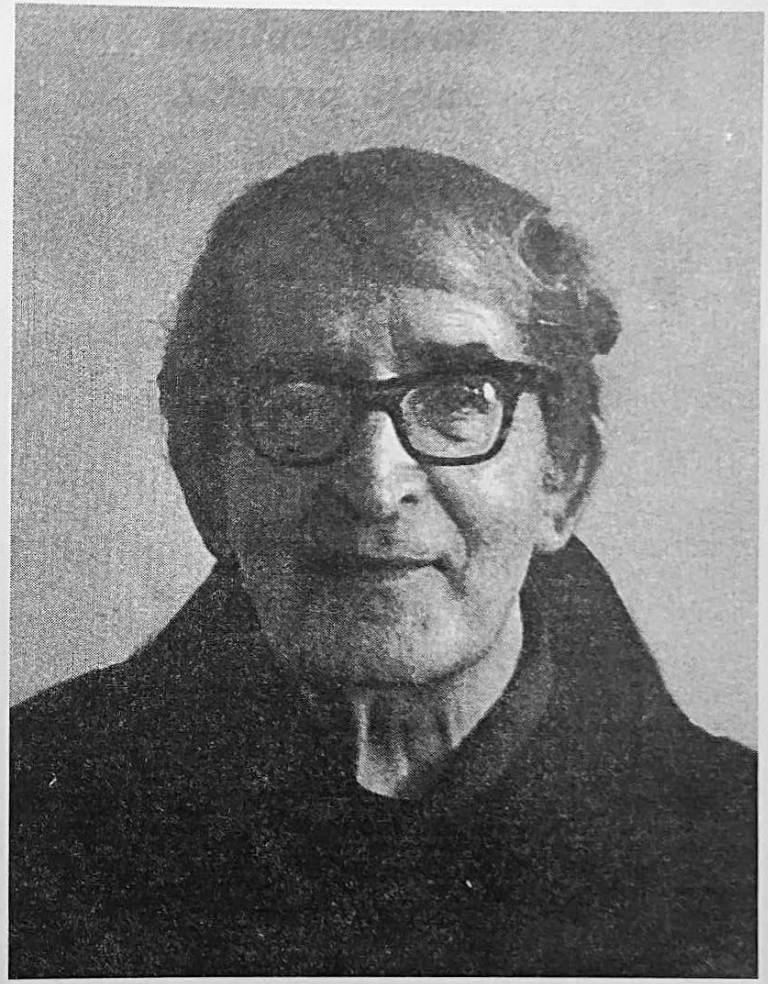
Sabrana djela

Svezak I

Filozofske studije

Franjevački samostan "Gorica", Livno
Franjevačka teologija Sarajevo

I – III



Bonifac Badrov
Sabrana djela

Filozofske studije

Sv. I.

Izdavač
Franjevački samostan "Gorica" - Livno
Tomo Maganjić, gvardijan
Franjevačka teologija Sarajevo
Ivan Bubalo, dekan

Prigodno izdanje
uz stogodišnjicu rođenja

Uredništvo
Mile Babić, Mirko Jozić, Marko Karamatić,
Jozo Mihaljević, Miro Vrgoč

Urednik
Jozo Mihaljević

Lektor - korekor
Nada Vrdoljak

Lektor - korektor francuskog teksta
Tomislav Kovač

Obrada teksta
Joso Tomašević
Jozo Mihaljević

Naslovna stranica
ArtDesign

Tisak
"GRADUS", Sesvete

Bonifac Badrov

Sabrana djela

Filozofske studije

Sv. I.

Livno - Sarajevo, 1997.

KNJIŽNICA „BOŽIDAR ADŽIJA“ kgz
REV. 2003

ZEV'19
Invent. broj 405. 758
Sign. 1
Struka BADRO
P - 1

PREDGOVOR

Tiskati Sabrana djela jednog autora, među inim znači izraziti poštovanje prema samoj osobi autora i prema svemu što je prošlo kroz njegovo pero.

To je slučaj i sa tri sveska Sabranih djela fra Bonifaca Badrova.

To poštovanje izrazili su mu Franjevačka teologija Sarajevo, s privremenim boravištem u Samoboru, ustanova u kojoj je proveo najveći dio svoga života i Franjevački samostan "Gorica" Livno, kuća i grad koje je najviše volio.

Još prije ovog krvavog rata na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu postojala je ta zamisao i učinjeni određeni koraci u radu na ostvarivanju tog projekta. Rat je sve poremetio, te uništio ono što je prikupljeno i zaustavio ono što je urađeno na spomenutom planu.

S druge strane dok sam tijekom ratnih zbivanja prikupljao i pripremao građu za "Livanjsku književnu čitanku" (tiskana 1994), nezaobilazno sam naišao i na fra Bonifaca dr. Badrova (osobno ga se sjećam sa zadnjeg ferijalnog boravka u Livnu - živa i neizbrisiva uspomena).

Pregledavši njegov opus kazao sam sebi da prelazi okvire "Čitanke", te što god bih izabrao iz njegova opusa ne bi ga dovoljno predstavilo javnosti. Pomišljao sam dalje da zaslužuje posebno izdanje, ako ne sabranih djela, onda barem izabranih tekstova. Ako smijem biti osoban, uspomena na njega i njegovi spisi, pomogli su mi.

Namjeru o tiskanju Sabranih djela, za mene i preuzetnu, priopćio sam fra Miri Vrgoču koji me tek tada upoznao sa spomenutom idejom na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu.

Pristupili smo poslu zajednički. Prikupljali materijale iz časopisa i posebno ulagali trud u traganju za "Skriptima". Našli smo ih većinom kod onih koji su ih čuvali kao potrebu u osobnoj knjižnici i kao uspomenu na

fra Bonifaca. Nismo uspjeli naći skripta iz Filozofije religije. Za ovaj sačuvani materijal zahvalni smo Srećku M. Džaji, fra Leonardu Barbi, fra Serafinu Hrkaću, fra Ferdi Majiću, Vini Mihaljeviću i fra Ivanu Bubalu.

Prikupljene materijale slagali smo i složili u tri sveska s naslovima: Filozofske studije, Predavanja iz filozofije i Povjesnički, teološki i duhovni spisi, književni spisi, recenzije, izvješća, nekrolozi.

Prikupljene materijale koristili su profesori za pripremanje jednodnevnog znanstvenog skupa koji je i održan na Franjevačkoj teologiji Sarajevo - s privremenim boravištem u Samoboru, 30. listopada 1996. godine.

Četiri studije sa znanstvenog skupa objavljujemo uz pojedine sveske kako je to primjereno njihovoj naravi.

U Sabranim djelima obuhvaćeni su fra Bonifacovi pisani radovi u vremenskom razodblju od 1925. do 1974. godine. To je vremenski period dug pedeset godina. Kroz to vrijeme zbivale su se različite promjene i u hrvatskom jeziku i pravopisu.

Pojedine svoje tekstove fra Bonifac je pisao jezikom i pravopisom koji je vrijedio onda kada ih je pisao, te su ova Sabrana djela vrijedno svjedočanstvo o razvoju jezika i mijenjanju pravopisa. Uredništvo je ostavilo taj jezik, ali je napravilo male zahvate kako bi se izbjegli pojedini srbizmi, budući da ih je i fra Bonifac izbjegavao u zadnjih četrdeset godina svoga pisanja.

Izvore iz kojih smo preuzeli pojedine bibliografske jedinice naveli smo iza svakog naslova. Ono što nismo znali odakle je ostavili smo bez navoda.

U Skriptima postoje brojne greške prepisivača i onih koji su kratili i bilježili predavanja za fra Bonifacom. Nastojali smo ih otkloniti i što više približiti se izvornom tekstu, te koliko smo znali ispraviti, ispravili smo.

Ne samo to, nego i u objavljenim radovima da se primijetiti da je tekst negdje prekinut ili nedostatan. Po povratku na teologiju u Nedžariće, u Sarajevo našli smo dobrim dijelom rukopise razbacane "među nevažne listine". S njima smo uspoređivali postojeće tekstove, a u kojoj mjeri bit će navedeno iza svakog traktata u Predavanjima iz filozofije, tj. II. svesku.

S ovih razloga može se razumjeti i različita kategorizacija i tehnička obrada naslova, između pojedinih svezaka, pa i unutar jednog sveska, iako smo ih nastojali ujednačiti.

Naime u *Filozofskim studijama* (I. sv.) primijenjen je kronološki kriterij, u *Predavanjima iz filozofije* (II. sv.) tematski, a u *Povjesničkim, teološkim, književnim i drugim spisima* (III. sv.) tematski i kronološki kriterij.

Doktorsku disertaciju koja je pisana i branjena na francuskom jeziku na sveučilištu u Fribourgu donosimo usporedo u originalu i hrvatskom prijevodu Stipe Bagarića.

Za pokriće troškova tiskanja cijelog izdanja zahvalni smo: Upravi provincije Bosne Srebrene, Livanjskoj zajednici "Gorica" iz Osijeka i posebno Livanjskoj zajednici iz Zagreba, koja je posredovala u traženju sponzora, te samim sponzorima: Hrvatskoj lutriji - Zagreb, foto Venusu - Split, foto Badrovu - Zagreb, trgovačkoj tvrtki - Trgovina-gradnja - Sesvete, pizzeriji Kavalir - Zagreb, poduzeću Cromos-Agro - Zagreb, tvornici baterija Munja - Zagreb, Ero-netu iz Ljubuškog, Ministarstvu prosvjete i športa Republike Hrvatske.

Nadamo se da će ova Sabrana djela zaživjeti kao dobra literatura i pomagalo na našim filozofskim i teološkim učilištima.

Jozo Mihaljević

Mile Babić

FILOZOFSKE STUDIJE BONIFACA BADROVA

Bonifac Badrov je objavio slijedeće filozofske studije: *Pojam života po Bergsonu**; *Filozofija Maurice Blondela*, Dobri pastir, 1951; *Edith Stein*, 1956; *Ateistički egzistencijalizam* (Heidegger-Sartre), 1960; *Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa*, 1962; *Egzistencijalna filozofija Nikolaja Berdjajeva*, 1964; *Spiritualistička filozofija Louis Lavelle-a*, 1966; *Konkretna filozofija Gabriela Marcela*, 1968; *Sören Kierkegaard*, 1970; *Etika Dietricha von Hildebranda*, 1973. Ukupno deset filozofskih studija. Tri filozofske studije (o Bergsonu, Berdjajevu i Lavelleu) su znatno iscrpnije i opširnije od ostalih filozofskih studija, tako da te tri spomenute studije možemo u stanovitom smislu smatrati filozofskim monografijama.

Metoda kojom Badrov istražuje djela filozofa, počevši od H. Bergsona pa do D. von Hildebranda, jest eksterno - objektivistička metoda. On, dakle, pristupa djelima dotičnih filozofa izvanjski, izvana promatra njihova djela i njihove misli kao objekte svoga istraživanja. On je, prema tome, subjekt koji već ima izgrađeno i zaokruženo svoje vlastito filozofsko stajalište. Njegovo filozofsko stajalište, tj. njegov sustav, jest mjerilo kojim mjeri i prosuđuje sve druge filozofske sustave. Filozofski sustav koji Badrov zastupa i brani kao svoj, jest zapravo neoskolastička filozofija, tj. filozofija koja se oslanja na Aristotela i Tomu Akvinskog u njihovoj neoskolastičkoj interpretaciji.

Iako su se neoskolastički filozofi kritički odnosili prema svim novovjekovnim filozofijama, ipak su oni - htjeli ili nehtjeli, bili toga svjesni ili ne - u nekim aspektima usvojili duh novoga vremena. To se osobito primijeti

* To je njegova doktorska disertacija koju je obranio u Fribourgu (Švicarska), a objavljena je na francuskom jeziku u Sarajevu 1926.

kod B. Badrova. Jasnoća misli i jasnoća riječi kao ideal novovjekovnih mislilaca, te pouzdanje u strogu racionalnu analizu svega, prisutni su u svim Badrovljevim studijama. U svakoj studiji Badrov je dosljedan svojoj metodi: najprije eksterno-objektivistički izloži djelo pojedinog filozofa i onda na kraju slijedi kritički osvrt.

Neoskolastički pristup B. Badrova ne očituje se samo u njegovoj eksterno-objektivističkoj metodi nego i u izboru tema koje on obrađuje, jer Badrov glavne teme neoskolastičke filozofije uzima kao mjerodavne teme za svakog filozofa. On, dakle, istražuje što je određeni filozof mislio o glavnim temama neoskolastičke filozofije. Od izloženih filozofa Badrov usvaja sve ono što je u skladu s neoskolastičkom filozofijom i ono što tu filozofiju može obogatiti, ne dirajući pritom u temeljne postavke neoskolastičke filozofije. On prihvaća kao jednakovrijednu i neoskolastičkoj filozofiji ravnopravnu svaku filozofiju koja se u bitnom slaže s neoskolastičkom pozicijom, što je osobito vidljivo kod njegove interpretacije i vrednovanja filozofije M. Blondela i filozofije E. Stein.

Iako Blondel govori o bitnim filozofskim pitanjima na posve različit način od neoskolastičke filozofije, Badrov smatra Blondela originalnim kršćanskim filozofom. Iz toga zaključujem da je Badrov zastupnik pluralizma unutar kršćanske filozofije. Uvjeren je, dakle, da su moguće mnoge kršćanske filozofije, a ne samo jedna jedina. To je dokaz njegove misaone širine i otvorenosti duha, ako se zna da je Badrov o Blondelu pisao 1951. godine, dakle jedanaest godina prije II. vatikanskog sabora, i ako se zna da su mnogi katolički integralisti za vrijeme nesretnog spora oko modernizma napadali Blondela kao začetnika modernizma. Unatoč tomu svemu Badrov piše oduševljeno o Blondelu kao kršćanskom filozofu. Koliko je Badrov bio oduševljen Blondelovom filozofijom, najbolje se vidi iz slijedećeg citata: "Blondelova filozofija ne pripada nikakvom historijski fiksiranom filozofskom sistemu: kao i Malebranche, Blondel je originalni kršćanski filozof. Ipak, svojom teorijom iluminacije i svojim isticanjem prvenstva akcije nad spoznajom..., on se više približuje augustinizmu nego intelektualistički nastrojenom tomizmu. Ali njegova je metafizika isto tako kršćanska kao i metafizika sv. Augustina, Tome, Duns Scota i Bonaventure" (str. 106).

Iako E. Stein filozofira na fenomenološki način i povezuje fenomenologiju sa skolastikom, Badrov je oduševljen njezinom filozofijom i njezinu filozofiju smatra kršćanskom filozofijom. O tome svjedoči slijedeći citat: "To je, u glavnim linijama, filozofija Edite Stein. To je filozofija duboko religioznog duha, koji promatra sve stvari iz perspektive vječnosti.

To je kršćanska filozofija, jer rješava filozofske probleme u svjetlu kršćanskih misterija.

To je sinteza fenomenologije i skolastične filozofije: suptilna i minuciozna analiza fenomena, a ujedno i njihovo metafizičko fundiranje.

Tri istine fundamentalne važnosti rezimiraju ovu filozofiju: Konačna bića imaju izvor i svoj smisao samo u beskonačnom Biću - Bogu.

Čovjek, jer nosi božansku sliku u sebi, ne smije se gubiti u zemaljskim stvarima: njegov pogled mora biti upravljen k Bogu.

Bog je ljubav. Sjedinjenje čovjeka s Bogom u ljubavi jest cilj, za koji je on stvoren.

Ove istine, koje su rezultat filozofskog istraživanja, bile su svjetlo, koje je rasvjetljivalo i životni put Edite Stein.

I zatvarajući njezinu knjigu o *Konačnom i vječnom Bitku* mi možemo samo ponoviti riječi, koje je ona sama izrekla zatvarajući *Knjigu života* sv. Tereze Avilske: "To je istina" (str. 48).

Iz do sada navedenog očito je da Badrov nije zastupnik monizma u filozofiji, nego pluralizma, ali pluralizma kršćanskih filozofija. On se slaže sa svakom filozofijom koja je u skladu s kršćanstvom, koja ne dovodi u pitanje temeljnu istinu kršćanstva, a to je *Božja opstojnost*. Da Bog postoji i da ga čovjek svojim umom može spoznati, to je temeljni stav Bonifaca Badrova. To je zapravo stajalište skolastičke i neoskolastičke filozofije, drukčije rečeno, to je stajalište grčko-kršćanske metafizike, bez obzira na to temelji li se ta metafizika na Platonu, Plotinu i Augustinu ili se temelji na Aristotelu i Tomi Akvinskom; to je, dakle, stajalište metafizičkog objektivizma. Ako grčko-kršćansku metafiziku promatramo sa stajališta novovjekovne filozofije, počevši od I. Kanta pa preko Fichtea, Hegela, Schellinga i Nietzschea pa do Wittgensteina i Heideggera, onda tu grčko-kršćansku metafiziku možemo nazvati metafizičkim objektivizmom, jer u njoj vlada metafizički objektivirajuće mišljenje. U Badrovljevoj filozofiji glavni filozofski pojam jest pojam supstancije, a supstancija je također glavni pojam u skolastičkoj i neoskolastičkoj filozofiji, u grčko-kršćanskoj metafizici, dakle u metafizičkom objektivizmu.

Budući da su kod Badrova glavne dvije filozofske istine: Božja opstojnost i spoznaja Božje opstojnosti - kratko rečeno, Bog i spoznaja Boga - i budući da je kod njega supstancija glavni filozofski pojam, onda ću pod tim kutom, tj. *sub specie Dei* i *sub specie cognitionis Dei* i *sub specie substantiae*, ukratko izložiti njegove filozofske studije, počevši od H. Bergsona pa do D. von Hildebranda.

Pojam života po Bergsonu

U Predgovoru svojoj doktorskoj disertaciji pod naslovom Pojam života po Bergsonu Badrov navodi glavna Bergsonova djela i pokazuje da

je pojam života temeljni pojam u Bergsonovoj filozofiji. Život je ta temeljna realnost koju Bergson želi spoznati. Život je glavni predmet i cilj Bergsonove filozofije. U trima poglavljima prvog dijela svoje disertacije Badrov pokazuje kako Bergson ističe tri glavna značenja života: psihičko, metafizičko i etičko značenje života. Kada je riječ o psihičkom životu, onda se radi o opoziciji između trajanja i prostora; a kada je riječ o kozmičkom životu, onda se radi o opoziciji između života i materije; kada je riječ o čovjekovu djelovanju, onda se radi o opoziciji između slobode i nužnosti. Te sve tri opozicije su zapravo tri različite primjene jedne te iste temeljne opozicije između života i materije. U psihičkom smislu ta se temeljna opozicija očituje kao opozicija između trajanja (ili konkretnog vremena) i prostora, u metafizičkom smislu kao opozicija između života kao metafizičkog principa realnosti i materije kao degradacije života, u etičkom smislu kao opozicija između slobode i nužnosti.

Ta tri značenja (psihičko, metafizičko i etičko) Bergsonova pojma života Badrov je kritički razmotrio u trima poglavljima drugog dijela svoje doktorske disertacije. Badrov prigovara Bergsonu da on u svom pojmu trajanja ili konkretnog vremena poistovjećuje čovjekova psihička stanja sa samim psihičkim životom, da u njegovu poimanju psihičkog života ne postoji supstancija koja je nosilac različitih psihičkih stanja. Bergson, dakle, poistovjećuje psihički život s načinom njegova postojanja, tj. poistovjećuje psihički život s konkretnim vremenom, s trajanjem. Prema tome, kod Bergsona ne postoji supstancijalno ja, ne postoji supstancija koja je nositelj trajanja, tj. neprekinutog tijeka života. Badrov zatim prigovara Bergsonu što u njegovu pojmu slobode nema ni volje ni spoznaje; nema volje koja je osnova i korijen slobode, i nema spoznaje koja je razlog postojanja slobode, drugim riječima, nema nositelja slobode. Iz toga slijedi da kod Bergsona jedinstvo duše i tijela nije supstancijalno jedinstvo. Badrov na koncu prigovara Bergsonu što on shvaća život kao stalno postojanje, stalnu promjenu, stalnu evoluciju, a nema subjekta tog postojanja, te promjene, te evolucije. Kod Bergsona su, piše Badrov, psihologija, teorija spoznaje, metafizika i umjetnost samo različita rješenja jednog te istog problema, tj. života, sve imaju istu zadaću i isti cilj: povezati nas s istinskim životom. Badrov zaključuje da Bergsonovoj filozofiji nedostaje bavljenje moralnim i religioznim problemima: religija pretpostavlja transcendentnog Boga, a Bergsonova filozofija života ignorira Boga, a time i moralnu obligaciju. Htjeti problem smisla života riješiti bez Boga za Badrova znači: "Philosophieren ins Blaue", kako to kažu Nijemci, filozofiranje uludo, u prazno, uzalud.

Na temelju izloženog možemo zaključiti da Badrov najviše zamjera Bergsonu što on u svojoj filozofiji života ne govori o Bogu, ni o spoznaji

Boga, ni o supstanciji kao nositelju života, pa bilo da je riječ o psihičkom ili o kozmičkom životu.

Filozofija Maurice Blondela

Badrov pokazuje da je Bog za Blondela apsolutni Bitak, savršena Misao i čista Aktivnost (str. 102). Ali Blondel se, piše Badrov, ne zadovoljava s tom metafizičkom idejom Boga, nego otkriva i filozofski aspekt kršćanske ideje Boga, tj. pravi filozofski uvid u misterij trinitarnog jedinstva. Taj uvid u kršćanski misterij očituje se isticanjem da je Bog Ljubav (str. 104), te tako Blondelova filozofija završava spoznajom Boga i njegova metafizika prelazi u mistiku ljubavi. Blondelova je filozofija zapravo Itinerarium mentis in Deum, jer filozofskom spoznajom ne dolazimo samo do Božje egzistencije, nego možemo spoznati i nešto od njegove naravi. No, svi principi, koji služe kao premise dokaza za Božju egzistenciju, slijede iz realističke koncepcije božanske supstancije (str. 102) i svi dokazi odozdo prema gore, od svijeta ka Bogu, pretpostavljaju poticaj odozgor, unutrašnje rasvjetljenje od samog Boga.

Na osnovi izloženog možemo zaključiti kako Badrov smatra da kod Blondela metafizički pojam Boga biva dopunjen kršćanskim pojmom Boga, biva dopunjen shvaćanjem Boga kao Ljubavi. Spoznaja Boga je moguća, jer svi principi za dokazivanje Božje egzistencije pretpostavljaju poticaj odozgor, od Boga, od božanske supstancije.

Edith Stein

Badrov izlaže kako Edith Stein tvrdi da filozofskom spoznajom i religijskom objavom dolazimo do beskonačnog bitka, tj. do Boga. Bog je za E. Stein duhovno biće, a duhovno biće, iako ostaje u sebi, ipak izlazi iz sebe. Duhovno biće je osobno biće, a bitne oznake osobe su svijest i sloboda. Bog je, dakle, duhovno i osobno biće. Bog je sama Ljubav. E. Stein piše: "Bog je ljubav, i On hoće da se u ljubavi sjedini s nama... i zato konačno biće u ljubavi postiže najvišu životnu puninu" (str. 48).

Na osnovi navedenog vidi se kako Badrov smatra da E. Stein metafizički pojam Boga dopunjava božanskim poimanjem Boga kao Ljubavi i da je uvjerena u mogućnost spoznaje Boga filozofskim putem, služeći se pritom pojmom supstancije.

Ateistički egzistencijalizam (Heidegger - Sartre)

Badrovljev sud o Heideggerovu stavu prema Bogu nije jedinstven, nego dvostruk. Na jedan način govori Badrov o Heideggeru kada izlaže njegovu filozofiju, na drugi način kada iznosi svoj sud o Heideggerovoj

filozofiji. Kada izlaže što Heidegger misli o Bogu, onda se Badrov oslanja na Heideggerov tekst i tada se njegovu izlaganju Heideggera ne može načelno ništa prigovoriti. Tako Badrov piše da Heidegger tvrdi kako najjači udarac protiv Boga dolazi od vjernika i teologa, a ne od onih koji ne vjeruju u Boga. Heidegger, dakle, napada cijelu povijest zato što je degradirala Boga na najviše biće ili na najvišu vrednotu, jer Boga treba tražiti u području bitka. Naime, samo iz bîti bitka moguće je misliti bît svetog. Takvom Badrovljevu izlaganja Heideggera ne može se ništa prigovoriti.

Nasuprot tomu, u sudu o Heideggerovoj filozofiji Badrov kaže da za Heideggera Bog ne postoji. Iako je Heideggerov bitak transcendentan svim svojim manifestacijama, tj. svim bićima, on ne može biti bez bića, što je za Badrova dokaz da je taj bitak samo imanentni bitak, a ne i transcendentni bitak, tako da po Badrovljevu sudu Heideggerova ontološka diferencija između bitka i bića postaje bespredmetna. Za Badrova je nihilizam bitna karakteristika Heideggerove filozofije, jer su za Badrova temeljne istine Heideggerove filozofije slijedeće: bitak je istovjetan s ništa; ljudska je egzistencija projekcija iz ništa u ništa; temeljno stanje ljudske egzistencije je strah od ništa; Bog nije još ni došao u "osvjetljenje bitka", on, dakle, nije ništa. I Badrov svoj sud o Heideggerovoj filozofiji završava Heideggerovom rečenicom: "Iz ništa ne nastaje ništa".

Badrov pokazuje kako je za Sartrea sama ideja Boga kontradiktorna, a to znači: ne samo da Bog ne postoji, nego i ne može postojati. Ideja Boga je kontradiktorna, apsurdna, što je dokaz da je Sartreova filozofija filozofija uništavila i apsurdnosti. Sartreov ateistički humanizam je zapravo potpuna emancipacija čovjeka od Boga (Sartre, str. 44). Inače Badrov priznaje Sartreove zasluge u analizi ljudske egzistencije.

Nasuprot Heideggeru i Sartreu Badrov dokazuje kako je nemoguća egzistencija bez esencije; "jer bi to bila egzistencija ničega, a to je apsurd" (str. 44). Njihovu ateizmu, tj. ateističkom humanizmu, Badrov suprotstavlja teocentrični humanizam, "jer samo ljubav može biti princip kohezije i harmonije među ljudima. Ona ima svoj metafizički temelj u Bogu, jer Bog je Ljubav" (str. 46).

Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa

Za Badrova su glavni zastupnici ateističkog egzistencijalizma Heidegger i Sartre, dok su glavni zastupnici teističkog egzistencijalizma Karl Jaspers i Gabriel Marcel. Badrov navodi kako je Jaspers uvjeren da s egzistencijalnom filozofijom počinje nova forma filozofiranja. Temeljna ideja Jaspersove filozofije jest ideja transcendentnog Bitka, ali je Jaspersovo shvaćanje transcendentnog Bitka, tj. Boga, neodrživo, jer je za Jaspersa

transcendentni Bitak potpuno neodređen, on je bez predikata. A za Badrova svaki bitak mora biti neki određeni bitak, inače ne može egzistirati. Badrov odbacuje Jaspersovo poimanje osobe, osobnosti, jer za Jaspersa Bog nije osoba, jer kad bi bio osoba, onda bi morao biti nama jednak, tj. jednak ljudskim osobama, trebao bi nas ljude. Badrov nasuprot Jaspersu ističe da konstitutivna nota osobnosti nije odnos prema drugim osobama, jer je osobnost zapravo subzistentnost razumne i slobodne naravi, a taj pojam niti uključuje niti isključuje odnos s drugim osobama. Za Jaspersa zamišljati Boga kao osobu znači svesti njegovu transcendentnost na opstojnost.

Nasuprot Jaspersu Badrov tvrdi da je trinitarni Bog misterij, a ne apsurd. Bog je Ljubav, a do toga se nisu mogli uzdići ni najveći grčki filozofi. Nisu se naime mogli uzdići do ideje stvaranja, jer nisu zamišljali Boga kao Ljubav. Čin stvaranja je zapravo čin ljubavi. Badrov priznaje da je ono što je Jaspers napisao o ljubavi među ljudskim osobama najljepše što je napisao. Badrov prigovara Jaspersu da svojom "metafizikom šifri" ne daje nikakve spoznaje transcendentnog Bitka. Zato Badrov kaže da je Jaspersova metafizika "negativna metafizika koja se gubi u tami agnosticizma i u šutnji neizrecivoga" (str. 39). Badrov smatra da je kod Jaspersa ljudska egzistencija i tragična egzistencija", jer joj nedostaje komunikacija s Bogom, koji je za Jaspersa nešto neusporedivo Drugo.

Egzistencijalna filozofija Nikolaja Berdjajeva

Badrov ističe da je Berdjajev glavni predstavnik ruskog egzistencijalizma, jer je glavni problem njegove filozofije problem ljudske egzistencije. Berdjajev vjeruje u osobnog Boga, ali je neortodoksna njegova nauka o rađanju Boga iz božanskog Ništa, zatim njegova nauka o nestvorenoj čovjekovoj slobodi, o Božjoj providnosti, te o nemogućnosti pakla. Unatoč tim teološkim zabludama Berdjajev se priznaje kršćanskim filozofom. Njegova glavna zasluga se sastoji u isticanju slobode i dostojanstva ljudske osobe. Čovjek je Božja slika i participira na samoj Božjoj biti i tu je temelj čovjekova dostojanstva i temelj apsolutne vrijednosti ljudske osobe. Osim teoloških zabluda Badrov ističe i Berdjajeve filozofske zablude. U teoriji spoznaje Berdjajev tvrdi da je objektivni svijet samo objektivacija duha; u metafizici tvrdi da Bog i volja stvorenih bića nastaju iz pred-ontološkog bezdana; u etici zastupa neku vrstu etičkog esteticizma, tvrdeći da je ljepota definitivni cilj čovjekova života, a ne dobrota. Badrov naglašava tri glavne istine o Berdjajevoj filozofiji: egzistencija apsolutnog Bića - Boga, apsolutna vrijednost ljudske osobe i preobrazba svekolike stvarnosti i nastanak novog neba i nove zemlje.

Na temelju navedenog vidljivo je kako Badrov prihvaća u Berdja-

jevoj filozofiji sve što je u skladu s temeljnim istinama kršćanstva, a odbacuje ono što je s kršćanstvom nespojivo.

Spiritualistička filozofija Louis Lavellea

Filozofija Louis Lavellea nalazi se na prijelazu između tradicionalnog francuskog spiritualizma i suvremenog egzistencijalizma. Lavelle povezuje egzistencijalnu filzofiju sa spiritualističkom metafizikom i vraća se metafizičkom problemu bitka i filozofiji Apsolutnoga. U pozadini njegove filozofije nisu Aristotel i sv. Toma Akvinski, nego Descartes i Kant. Za Lavellea je Bog čovjekov prvi princip i zadnji cilj. Unatoč tome u njegovoj filozofiji postoji opasnost panteizma, fenomenizma i kvijetizma. Badrov zaključuje da je Lavelleova filozofija spiritualistička, jer daje primat duhu nad materijom, da je to filozofija duha, jer se pita što smo mi i koji je naš poziv u svijetu, da je to filozofija o Apsolutnom, jer smatra da se misterij našeg bića može shvatiti samo u vezi s Apsolutnim, da je to duboka religiozna filozofija, jer sva bića shvaća kao participacije na božanskom Biću, jer shvaća ljubav kao najsavršeniju imitaciju Boga koji je Ljubav.

Badrov je oduševljen Lavelleovom filozofijom, jer je sva Lavelleova filozofija u službi Apsolutnoga, a to je, piše Badrov, najljepša pohvala koja se može reći o jednom filozofu i njegovoj filozofiji.

Konkretna filozofija Gabriela Marcela

Razlika između Badrovljeve neoskolastičke filozofije i novovjekovne filozofije najbolje se vidi u Badrovljevu prikazu filozofije Gabriela Marcela. Badrov je ispravno izložio Marcelovu filozofiju, ali u sudu, tj. u kritičkim refleksijama o Marcelovoj filozofiji, on se čudi bitnim Marcelovim postavkama.

Badrov je korektno izložio Marcelovo razlikovanje misterija i problema, jer je problem nešto što je pred nama, a misterij uvijek zahvaća i nas same; zatim Marcelovo razlikovanje između biti i imati, tj. razliku između onoga što imamo i onoga što jesmo; Marcelovo shvaćanje odnosa između bitka i spoznaje, po kojem je spoznaja imanentna bitku, a bitak je spoznaji transcendentan; Marcelovo shvaćanje misterija ljudske egzistencije; Marcelovo naglašavanje da je čovjek inkarnirana osoba, njegovo isticanje slobode i odgovornosti ljudske osobe; Marcelovo razlikovanje između ja-ti odnosa i ja-on odnosa; Marcelovo isticanje ljubavi koja stvara intersubjektivne odnose, Marcelovo shvaćanje jednakosti i bratstva među ljudima, njegovo shvaćanje čovjeka kao homo viatora; Marcelovo protivljenje pretvaranju ljudi u neprijatelje, tako što ih pretvaramo u apstrakcije, npr. kada svrstavamo ljude u razne rasne, klasne, vjerske i ideološke kategorije; Marcelovo shvaćanje smrti kao raskida s ljubljenom osobom.

Badrov je također korektno izložio Marcelovo shvaćanje apsolutnog Bića - Boga kao misterija, ali tu se pokazuju najveće razlike između Marcela i Badrova i tu je Badrov neugodno iznenađen Marcelovim postavkama. Za Marcela je sama ideja dokazivanja Božje egzistencije kontradiktorna, jer se za Marcela može govoriti o Božjoj egzistenciji samo ako se ima iskustvo Boga. I to iskustvo Boga je polazište Marcelova razmišljanja. Marcel tvrdi: ono biće čija se egzistencija može dokazati, ne može biti Bog. Tomini dokazi za Božju egzistenciju vrijede kao dokazi samo za one koji već imaju intuitivne dokaze za Božju egzistenciju. Oni ne mogu uvjeriti nevjernika, a tamo gdje vjera postoji, oni se čine beskorisnima. Marcel naglašava Božju prisutnost i kaže da se ona ne dokazuje. Bog je za Marcela transcendentno biće i apsolutno Ti. Bogu imamo pristup samo u činu vjere. Vjera i ljubav uspostavljaju odnos između mene i Boga. Vjera je intersubjektivni odnos. Bog je otac svih ljudi i zato su svi ljudi braća, što znači da je Bog temelj intersubjektivnosti.

U čemu se Badrov ne slaže s Marcelom? Badrov ne može prihvatiti Marcelovo nijekanje objektivnosti dokaza za Božju egzistenciju, iako Marcel kaže - i Badrov to navodi - da nijekanje Božje egzistencije znači za njega uvjerenje da Bog nije empirijski objekt. Time zapravo Marcel želi reći da Boga ne možemo sresti na razini ja-ono odnosa, na razini problema, na razini empirijskih objekata, nego prvenstveno na intersubjektivnoj razini, tj. na razini vjere, povjerenja i ljubavi, drugim riječima, ako Boga svodimo na razinu empirijskih objekata, onda je Bog prvi Uzrok, a takav Bog nije Bog.

Budući da Marcel niječe objektivne dokaze za Božju egzistenciju, a time i odbacuje i nauku o Božjim atributima, onda je to za Badrova dokaz da Marcel potcjenjuje vrijednost ljudskog razuma i logičkog mišljenja, što Badrov smatra velikom zabludom. Badrov piše: ako je ljudski razum dokaz božanskog razuma, onda bi bilo apsurdno tvrditi da on ne može doći do najfundamentalnije i najvažnije spoznaje - do spoznaje Božje egzistencije. Ta nemogućnost spoznaje Boga bila bi za čovjeka metafizičko zlo.

Razliku između Badrova i Marcela možemo izraziti na slijedeći način. Za Badrova može se imati intersubjektivni odnos samo s onim bićem čija je egzistencija utvrđena, tj. spoznata. Zato Badrov i kaže: ako razum ne može doći do spoznaje Božje egzistencije, onda vjera gubi svaki slobodni temelj. Tek, dakle, ako je egzistencija Božjeg bića, Božje supstancije, spoznata i utvrđena, tek je onda moguć odnos vjere s tim bićem. Tako proizlazi da je razum temelj vjere, da razum omogućuje vjeru.

Za Marcela pristup Bogu imamo samo po vjeri. Po vjeri je Bog za

nas "apsolutna Prisutnost", "apsolutno Ti". Molitva je jedini živi odnos duše s Bogom. Samo Bog vjere je "živi Bog", s kojim možemo imati intersubjektivni odnos.

Badrov se pita zastupa li Marcel novu formu fideizma. Ali odmah navodi kako sam Marcel tvrdi da je njegova pozicija vrlo blizu poziciji sv. Augustina, Augustinovom: fides quaerens intellectum (vjera traži razumijevanje). Badrov zaključuje da Marcel ne dolazi do Božje egzistencije racionalnim putem, nego eksplikacijom religioznog iskustva, tako da Marcel svojom refleksijom na drugu potenciju dolazi do onog Boga do kojeg dolaze i klasični dokazi za Božju egzistenciju.

Iz ovoga Badrovljeva zaključka o Marcelovoj filozofiji uviđam da Badrov polazište novovjekovne filozofije (a time i egzistencijalne filozofije) smatra ravnopravnim polazištu neoskolastičke filozofije. Polazište novovjekovne filozofije je čovjekovo iskustvo, a polazište neoskolastičke filozofije je vanjski svijet, svijet predmeta, objekata.

Sören Kierkegaard

Badrov posve korektno izlaže filozofije S. Kierkegaarda, ali u kritičkom osvrtu na tu filozofiju ne ulazi u izravno obračunavanje s Kierkegaardom, nego iznosi ono što su drugi autori rekli o Kierkegaardu i na koncu iznosi ono što on smatra hvalevrijednim kod Keirkegaarda.

Iznosi kako je kod Kierkegaarda ljubav princip religioznog života te da Kierkegaard odbacuje sve racionalne dokaze za Božju egzistenciju, jer se za Kierkegaarda Božja egzistencija dokazuje "adoracijom, a ne dokazima" (str. 23), i samo vjera može premostiti jaz koji nas rastavlja od Boga. Kršćanska je religija za Kierkegaarda najveći paradoks, jer je ona sinteza imanentnosti i transcendentnosti, vremenitosti i vječnosti, ljudskog i božanskog. Bog je raspeta Ljubav. Ali Kierkegaard ne misli loše o paradoksu, on kaže da su mislioci kojima nedostaje paradoks kao ljubavnici bez strasti. Za Kierkegaarda kršćanstvo nije nauka, nego egzistencijalna poruka. U odnosu prema Apsolutnom postoji samo jedno vrijeme: sadašnjost; tko nije suvremen s Apsolutnim, za njega Apsolutno ne postoji.

Na koncu svoga prikaza Kierkegaardove filozofije Badrov iznosi pozitivna i negativna mišljenja o Kierkegaardovoj filozofiji, te samo jednom izravno prigovara Kierkegaardu što tvrdi da nije važna kršćanska nauka, nego nasljedovanje Isusa Krista. U tom se prigovoru očituje Badrovljev neoskolastički pristup, jer Badrov tvrdi: "ako kršćanska nauka nije istinita, onda je nasljedovanje Krista besmisleno" (str. 31). No Kierkegaard naglašava kako je kršćanska vjera prvenstveno vjera u osobu Isusa Krista, a ne u njegovu nauku. Na koncu Badrov iznosi kako je Kierkegard danas aktualan radi isticanja vrijednosti ljudske ličnosti.

Etika Dietricha von Hildebranda

Badrov u ovoj studiji jednostavno izlaže Hildebrandove etičke nazore sadržane u njegovu djelu pod naslovom Kršćanska etika, a nakon toga iznosi nekoliko konkretnih etičkih problema sadržanih u drugim Hildebrandovim djelima.

Badrov pokazuje kako je za Hildebranda središnji pojam pojam vrednote i da je vrednota motiv čovjekova djelovanja. Zatim iznosi što Hildebrand misli o razlici između ontičkih i kvalitativnih vrednota, o odnosu između vrednote i bitka, o biti moralnih vrednota, o vrednoti i moralnosti, o odgovoru na vrednote, o sferama moralnosti, o moralnosti i slobodi i o problemu moralnog zla. Na koncu svoga izlaganja Hildebrandova djela govori što Hildebrand misli o kršćanskoj etici. U tu svrhu citira slijedeći Hildebrandov zaključak: "U kršćanskoj moralnosti ljubav prema Bogu i Božja ljubav prema nama prožima i preoblikuje u nama svaki akt volje, i ona je prva i zadnja riječ u čovjeku" (str. 17). Nakon toga Badrov iznosi nekoliko konkretnih etičkih problema iz drugih Hildebrandovih djela, a to su slijedeći problemi: ljubav, brak, čistoća i djevičanstvo. Navodi da su za Hildebranda dvije temeljne oznake ljubavi: intentio unionis i intentio benevolentiae i da ljubav ima karakter beskonačnosti. Zatim navodi da se za Hildebranda brak temelji na ljubavi i da su čistoća i djevičanstvo vrhunac ljubavi prema Kristu.

Zaključak i kritički osvrt

Na temelju do sada izloženog mogu reći svoj sud o filozofu Bonifacu Badrovu i sažeti osnovne misli njegove filozofije. Iz svake filozofske studije B. Badrova vidljivo je da je on bio veoma obrazovan i učen filozof i da je bio tankoćutna i istančana duha. U svakoj rečenici očituje se njegova profinjenost i osjećaj za finesu.

Badrov je bio neoskolastički filozof, ali također filozof s augustinovsko-franjevačkom nijansom, što se osobito vidi u njegovoj sklonosti istraživanju egzistencijalne filozofije, jer tu egzistencijalnu dimenziju upravo imaju Augustinova filozofija i filozofija velikih franjevačkih mislilaca: sv. Bonaventure i Ivana Duns Scota.

Glavni pojam u filozofiji B. Badrova jest pojam supstancije, a to je glavni pojam u grčko-kršćanskoj metafizici, skolastici i neoskolastici. Zato je za Badrova Bog beskonačna supstancija i prvi uzrok svega. No, taj metafizički pojam Boga Badrov dopunjava kršćanskim pojmom Boga kao Ljubavi. To da je Bog ljubav ima primat kod Badrova, jer on naglašava kako grčki filozofi nisu uspjeli doći do ideje stvaranja, tj. do ideje Boga kao Ljubavi, jer je za Badrova čin stvaranja čin ljubavi. Badrov se slaže sa

svakom filozofijom koja je u skladu s kršćanstvom, točnije rečeno, u skladu s temeljnom kršćanskom istinom da je Bog Ljubav, što znači da je Badrov zastupnik pluralizma kršćanskih filozofija. On prihvaća novovjekovno polazište filozofiranja kao ravnopravno neoskolastičkom polazištu, ako nas ono može dovesti do temeljne kršćanske istine da je Bog Ljubav.

Badrov je svjestan da su supstancije autonomne i da ne moraju ulaziti u odnose s drugim supstancijama, iako to mogu. Prema tome, odnos s drugim supstancijama nije konstitutivan za supstanciju, taj odnos je, dakle, nešto naknadno, sporedno, nevažno. Odnos je deseta (dakle, zadnja) Aristotelova kategorija. Ako se to primijeni na Boga, onda Badrov - kao i grčko-kršćanska metafizika, skolastika i neoskolastika - želi najprije spoznati Boga, utvrditi da Bog postoji, pa kada razumom spozna da Bog postoji, da je on supstancija, i to beskonačna supstancija, onda je tek moguće uspostaviti odnos s Bogom, tako da ispada da je odnos vjere s Bogom nešto naknadno dodato, nešto što nije bitno novo, nešto što nije nesvedivo, te da je razumski odnos prema Bogu fundamentalniji od vjerskog odnosa prema Bogu.

Prigovor koji mogu uputiti Badrovu, upućujem zapravo grčko-kršćanskoj metafizici, skolastici i neoskolastici. Za grčko-kršćansku metafiziku u srednjem vijeku bila je po sebi razumljiva pretpostavka da postoje bića i bitak. To se pretpostavljalo i u to se nije sumnjalo i to nije trebalo dokazivati. Da bi se ta bića okarakterizirala i opisala, služilo se Aristotelovim kategorijama, osobito prvom Aristotelovom kategorijom: supstancijom (ουσία). Sve do novog vijeka (uključujući Descartesa, Spinozu i Leibniza) filozofi predočuju Boga kao supstanciju. Iz toga slijedi da je mišljenje grčko-kršćanske metafizike bilo objektivističko mišljenje, jer zamišlja Boga kao predmet, objekt, supstanciju. U srednjem vijeku bila je također po sebi razumljiva veza između metafizičkog Boga (Boga kao izvora i uzroka svega bitka i života) i kršćanskog pojma Boga kao Oca, kao Ljubavi. Ta povezanost u novom vijeku postaje problematična.

U novom vijeku dolazi do proturječja između Boga filozofa i Boga Objave, tj. Boga Abrahama, Izaka i Jakova. Bog koji se misli pojmom supstancije i uzroka ne može se misliti kao onaj koji se objavljuje. Princip novoga vijeka više nije supstancija, nego subjekt. A subjekt je subjekt po svojoj slobodi, po svom slobodnom djelovanju, ponašanju, odnošenju, iskustvu. Više se ne pita što je bît nečega, nego kako se netko ponaša, odnosi, djeluje, tako da odnos (πρός τι, ad aliquid, relativum, relatio), zadnja Aristotelova kategorija, postaje temeljnom kategorijom novoga vijeka. To pokazuje da je odnos konstitutivan za svakog subjekta. Riječ je o intersubjektivnom odnosu, o čovjekovu iskustvu koje je uvijek intersubjektivno posredovano. Intersubjektivni odnos je zapravo odnos slobode, povjerenja i

ljubavi, tj. ja-ti odnos.

Budući da se kršćanski Bog objavljuje u povijesti i budući da je sloboda pretpostavka povijesti, povijesnog djelovanja, onda je novovjekovno mišljenje koje ima svoje polazište u čovjekovoj slobodi, u čovjekovu iskustvu, načelno otvoreno prema kršćanskom Bogu koji se objavljuje u povijesti. Taj prijelaz ka praktičnom umu, tj. ka slobodi kao čovjekovoj biti, napravio je I. Kant, koji je pokazao da je teoretski (čisti) um ograničen samo na spoznaju fenomena, što dokazuje da je Kantovo poimanje čistog uma nastalo pod utjecajem velikog razvitka prirodnih znanosti i matematike u novom vijeku. Budući da čisti um spoznaje samo fenomene i budući da Bog ne spada u fenomen, onda je to dokaz da čisti um ne može spoznati Boga. Pristup Bogu moguć je samo polazeći od praktičnog uma, tj. od čovjekove slobode, jer čovjekova sloboda zahtijeva svoje utemeljenje, a to utemeljenje može naći samo u Bogu. Ako se suvremeni teoretičari znanosti slažu da se u povijesti znanosti, a tako također u povijesti filozofije i teologije, događaju paradigmatske promjene, tj. promjene dominantnih struktura mišljenja, onda u vrijeme novovjekovne paradigme htjeti misliti u sklopu srednjovjekovne paradigme znači biti izvan svoga vremena. A biti izvan svoga vremena se jednostavno ne može, htjeli mi to ili ne, što također potvrđuju filozofske studije Bonifaca Badrova.

ZUSAMMENFASSUNG

Bonifac Badrov war ein geschulter Philosoph mit groer philosophischen Bildung, ein feinfhliger und raffinierter Denker. Er war ein neuscholastischer Philosoph mit der augustinisch-franziskanischen Orientierung, was sich besonders äußert in seiner Neigung mit den Themen aus dem Bereich der Existenzphilosophie zu befassen, worauf das Interesse der augustinisch-franziskanischen Philosophie immer schon ausgerichtet war.

Der Grundbegriff in der Philosophie von Bonifac Badrov ist der Substanzbegriff. Wenn Gott in den Begriffen der neuscholastischen Philosophie gedacht wird, so ist logisch, daß er als Substanz beschrieben wird. Dieser metaphysicher Begriff Gottes wird bei Badrov dermaßen ergänzt, daß Gott als Liebe insofern modifiziert, als bei ihm Gott in erster Linie als Liebe beschrieben wird. Das ist zugleich für Badrov das Maß der Akzeptanz einer jeden Philosophie: sie ist soweit akzeptabel, soweit sie im Einklang mit der christlichen Grundeinsicht, daß Gott Liebe ist, stehen kann.

1

LA NOTION
DE LA VIE
D' APRÈS BERGSON

PAR

BONIFACE BADROV, O. F. M.

Thèse présentée à la Faculté des lettres de l' Université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur.

1926
ŠTAMPARSKI ZAVOD D. D. - SARAJEVO

POJAM ŽIVOTA
PO BERGSONU

BONIFAC BADROV, O. F. M.

Teza predstavljena na filozofskom fakultetu Sveučiliša u Fribourgu (Švicarska) za postizanje stupnja doktorata.

1926
ŠTAMPARSKI ZAVOD D. D. - SARAJEVO

AVANT-PROPOS

La notion de la vie est fondamentale dans la philosophie bergsonienne. La vie est le problème central autour duquel se groupent tous les autres problèmes étudiés par ce philosophe. Ou plutôt, ce n'est pas un problème, c'est la réalité incontestable, et tous les ouvrages de Bergson, toute sa philosophie n'ont d'autre but que de nous faire connaître cette réalité dans sa nature intime et profonde.

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), le premier ouvrage important de Bergson, n'est qu'une étude approfondie et subtile de notre vie psychique qu'il caractérise par la durée concrète et le dynamisme radical de nos états internes.

C'est la même vie psychique qui est étudiée dans *Matière et Mémoire* (1896), mais, comme le titre l' indique, dans sa relation avec la matière, le corps.

Dans l'*Évolution créatrice* (1907), Bergson sort de la vie psychique individuelle et trouve en dehors d'elle une vie cosmique qui dans son évolution crée la matière et les formes particulières de la vie (la vie organique), comme la vie psychique et spirituelle de l'homme, point de départ de l'Essai. C'est ici qu'il faut chercher sa métaphysique.

Dans le *Rire* (1900), c'est aussi la vie qui est le centre de la doctrine bergsonienne sur l'art en général et sur la signification du comique en particulier. L'art pour Bergson n'a d'autre objet que d'écarter ce qui nous masque notre vie intérieure, et de nous mettre en face de cette réalité profonde qui nous est voilée à nous-mêmes. Et l'infléchissement de la vie dans la direction de la mécanique, est pour lui le comique par excellence.

Introduction à la Métaphysique (1903) et l'*Intuition philosophique* (1911.) cherchent à simplifier la métaphysique et la rapprocher davantage de la vie. L'intuition même, cette notion fameuse dans laquelle on a voulu trouver l'originalité de Bergson, n'est que le moyen de nous faire connaître

PREDGOVOR

Pojam života je u bergsonovskoj filozofiji temeljan. Život je središnji problem oko kojega se okupljaju svi ostali problemi što ih proučava taj filozof. Bolje rečeno, to nije problem, nego neosporna stvarnost te sva Bergsonova djela i sva njegova filozofija imaju samo jedan cilj, da nas dovedu do spoznaje te stvarnosti u njezinoj unutarnjoj i dubokoj naravi.

Esej o neposrednim činjenicama svijesti (1889), prvo značajno Bergsonovo djelo, zapravo je duboka i suptilna studija o našem psihičkom životu, koji on karakterizira konkretnim trajanjem i radikalnim dinamizmom naših unutarnjih stanja.

To je onaj isti psihički život koji Bergson proučava u djelu *Materija i memorija* (1896), ali, kako sam naslov otkriva, u njegovu odnosu s materijom, tijelom.

U djelu *Stvaralačka evolucija* (1907), Bergson izlazi iz individualnog psihičkog života i nalazi izvan njega kozmički život koji u svojoj evoluciji stvara materiju i pojedinačne forme života (organski život), kao psihički i duhovni život čovjeka, što je polazište Eseja. Ovdje treba tražiti njegovu metafiziku.

U djelu *Smijeh* (1900) opet je život središte bergsonovskog nauka o umjetnosti kao cjelini i o značenju komičnoga posebno. Za Bergsona, umjetnosti je jedina svrha da odstranjuje ono što nam prikriva naš unutarnji život i da nas suoči s dubokom stvarnošću koja je zastrta nama samima. A zaokrenutost života prema mehaničkom za njega je komično par excellence.

Uvod u metafiziku (1903) i *Filozofska intuicija* (1911) traže kako da pojednostave metafiziku i da je što više približe životu. Sama intuicija, taj glasoviti pojam u kojemu se želi naći Bergsonova izvornost, samo je sredstvo s pomoću kojega spoznajemo istinsku narav života, koji je inače nespoznatljiv intelektualnom spozanjom.

Život je, dakle, glavni, dapače, jedini predmet bergsonovske filo-

la vraie nature de la vie qui reste incompréhensible à la connaissance intellectuelle.

C'est donc la vie qui est l'objet principal et même unique de la philosophie bergsonienne: c'est une philosophie de la vie.

Envisagée de ce point de vue, la philosophie bergsonienne présente un système harmonieux dominé par une idée centrale par laquelle il essaye de tout expliquer.

C'est aussi de ce point de vue que j'exposerai, dans le présent travail, la philosophie bergsonienne. Il s'agit d'abord d'établir la vraie nature de la vie psychique, pour passer ensuite, dans la sphère métaphysique, à l'évolution de la vie universelle, cosmique. Nous nous demanderons enfin quel est le sens de cette évolution de la vie, et quel est le sens et la valeur de la vie de l'homme.

Dans la seconde partie j'essaierai d'établir une critique de la philosophie bergsonienne de la vie et de fixer sa place dans le courant philosophique de son époque. La suite des idées sera la même que dans la première partie.

zofije: to je filozofija života.

Promatrana s tog gledišta, bergsonovska filozofija predstavlja skladan sustav u kojemu dominira središnja ideja kojom on nastoji sve protumačiti.

Upravo ću s toga gledišta i ja, u ovoj radnji, izložiti bergsonovsku filozofiju. Ponajprije treba utvrditi pravu narav psihičkog života pa onda, kroz metafizičku sferu, prijeći na evoluciju univerzalnog, kozmičkog života. Na kraju ćemo se upitati koji je smisao te evolucije života i koji je smisao i vrijednost ljudskoga života.

U drugome dijelu pokušat ću zasnovati kritiku bergsonovske filozofije života i odrediti njezino mjesto u filozofskom strujanju njegova doba. Slijed ideja bit će jednak kao i u prvom dijelu.

PREMIÈRE PARTIE

La notion bergsonienne de la vie

chapitre premier

LA VIE PSYCHIQUE

"L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément". (E. C., 1).[1]

C'est cette existence, connue immédiatement et directement en elle-même, *qui* nous introduit dans le centre de la philosophie bergsonienne. En approfondissant la nature de cette réalité psychique, Bergson continue les analyses psychologiques de Maine de Biran, de Ravaisson et de Lachelier qui, eux aussi, sont partis de cette idée tout à fait moderne, que c'est dans la vie psychique que doit être cherché le point de départ de la philosophie et le principe d'explication métaphysique de la réalité en général.

Nous allons considérer dans ce chapitre la vie psychique 1° en elle-même, 2° dans son contact avec le corps.

*

I. La fusion et la pénétration mutuelle de nos états internes est, selon Bergson, un des caractères essentiels de notre vie psychique. Tandis que les objets du monde externe présentent toujours des limites précises, des distinctions nettes et rigides, les faits psychiques sont essentiellement fluides: ils se fondent, sans contours précis, les uns dans les autres, ils se prolongent, et se pénètrent mutuellement comme les notes successives d'une phrase mélodique.

On méconnaît ordinairement ce caractère original de notre vie psychique. La psychologie grossière érige les faits psychiques en des entités indépendantes, elle les isole les uns des autres et les traite ainsi comme des objets matériels. Elle oublie donc complètement leur caractère qualitatif.

Même ceux qui ont une connaissance approfondie de la vie psycho-

PRVI DIO

Bergsonovsko poimanje života

glava prva

PSIHIČKI ŽIVOT

"Postojanje u koje smo najsigurniji i koje najbolje poznajemo nesumnjivo je naše vlastito, jer o svim ostalim predmetima imamo pojmove koji bi se mogli proglasiti izvanjskima i površnima, dok sebe spoznajemo iznutra, duboko." (E. C.,1).[1]

To postojanje, spoznato neposredno i izravno u sebi, uvodi nas u središte bergsonovske filozofije. Produbljujući narav te psihičke realnosti, Bergson nastavlja psihološke analize Mainea de Birana, Ravaissona i Lacheliera, koji su također krenuli od te sasvim moderne ideje, po kojoj upravo u psihičkom životu treba tražiti polazište za filozofiju i načelo za metafizičko tumačenje stvarnosti u cjelini.

U ovoj ćemo glavi promatrati psihički život: 1. u njemu samome, 2. u njegovu dodiru s tijelom.

*

1. Stapanje i uzajamno prožimanje naših unutarnjih stanja, po Bergsonu, jedna je od bitnih oznaka našega psihičkog života. I dok se predmeti izvanjskog svijeta uvijek pokazuju s preciznim granicama, jasnim i strogim razlikama, dotle su psihičke činjenice u biti fluidne: one se, bez jasnih obrisa, oslanjaju jedne na druge, nastavljaju se jedne na druge i uzajamno se prožimaju poput susljednih nota neke melodijske fraze.

Redovito se ne uočava taj izvorni značaj našega psihičkog života. Gruba psihologija predstavlja psihičke činjenice kao nezavisne entitete, izolira ih jedne od drugih i barata s njima kao da su materijalni predmeti. Ona, dakle, potpuno gubi iz vida njihov kvalitativni karakter.

Čak i oni koji dublje poznaju psihološki život govore o psihičkim činjenicama kao o kvantitativnim veličinama. Tako se npr. govori o velikoj žalosti uspoređujući je s drugom koja je manja; govori se o većem ili manjem intenzitetu nekog osjeta, neke emocije itd.

logique, parlent des faits psychiques comme des grandeurs quantitatives. On parle par exemple, d'une grande tristesse et on la compare à une autre qui est moins grande; on parle de l'intensité plus ou moins grande d'une sensation, d'une émotion etc.

Il y a là, pour Bergson, un problème. Il se demande: est-ce qu'on peut appliquer cette notion de l'intensité à la vie psychologique? Et si non, d'où vient-elle?

Si l'on parle de l'intensité d'un sentiment, par exemple, il s'agit, d'après Bergson, ou bien d'une multiplicité qualitative des états internes condensées dans l'unité de ce sentiment; ou bien on pense à une cause située dans l'espace qui provoque ce sentiment. Dans le premier cas, l'intensité et la qualité pure, c'est-à-dire une "nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques" (D. I., 6) C'est le cas dans les sentiments profonds et complexes, tels que la joie, la tristesse, l'émotion esthétique, que Bergson examine avec une analyse fine et profonde (Cfr. D. I., 6-15).

Dans le deuxième cas, on apprécie la grandeur quantitative d'une chose extérieure qui est en rapport avec cet état psychique. Nous avons donc ici une quantité véritable. Mais alors, il se produit un phénomène d'endosmose, pour ainsi dire, entre ces deux facteurs, entre la qualité pure et la quantité, et il crée l'illusion de l'intensité des faits psychiques.

Si nous examinons, par exemple, l'intensité d'une douleur croissante, nous verrons qu'elle consiste tout simplement dans les mouvements organiques, dans les contractions qui sympathisent avec une partie plus ou moins grande de l'organisme. "Sans des réactions consécutives, l'intensité de la douleur serait une qualité, et non pas une grandeur", (D. I., 28).

En examinant les sensations représentatives, celles, par exemple, de chaleur, de lumière, de poids etc., Bergson arrive au même résultat: ces sensations ne sont pas une quantité, mais les signes qualitatifs de quantité; c'est pourquoi un accroissement de sensation devrait s'appeller plutôt une sensation d'accroissement. "Toute la question est là - ajoute Bergson - car dans le premier cas la sensation serait une quantité, comme sa cause extérieure, et dans le second une qualité, devenue représentative de la grandeur de sa cause", (D. I, 36).

Il résulte de ces considérations le caractère essentiellement qualitatif de nos états psychiques. Ils ne sont pas des grandeurs, et par conséquent ils se refusent à la mesure. De là l'erreur profonde de la psychophysique moderne inaugurée par Fechner. La condition nécessaire de la mesure est la possibilité de réduire la chose dont on fait la mesure à une unité qui l'égale. Pour que la psychophysique soit donc possible, il faudrait établir

Za Bergsona, tu je problem. On se pita: može li se taj pojam intenziteta primijeniti na psihološki život? A ako ne može, odakle onda dolazi?

Ako se govori o intenzitetu nekog osjećaja, po Bergsonu, ili se radi o kvalitativnom mnoštvu unutarnjih stanja zgusnutih u jedinstvu tog osjećaja, ili se misli na neki uzrok smješten u prostor koji izaziva taj osjećaj. U prvom slučaju, intenzitet je čista kvaliteta, tj. "nijansa kojom se obojava više ili manje značajna masa psiholoških stanja" (D. I., 6). Upravo duboke i složene osjećaje kakvi su radost, žalost, estetska emocija, Bergson ispituje u tanahnoj i dubokoj analizi (usp. D. I., 6-15).

U drugom slučaju, cijeni se kvantitativna veličina neke izvanjske stvari koja je u odnosu s tim psihičkim stanjem. Ovdje, dakle, imamo istinsku količinu. Ali ipak, javlja se, da tako kažemo, pojava endoosmoze između tih dvaju čimbenika, između čiste kvalitete i kvantitete, i stvara se iluzija o intenzitetu psihičkih činjenica.

Ako npr. istražujemo zgusnutost sve veće boli, vidjet ćemo da se ona jednostavno sastoji u organskim gibanjima, u stezanjima koja suosjećaju s većim ili manjim dijelom organizma. "Bez susljednih reakcija, intenzivnost boli će biti kvaliteta, a ne veličina" (D. I., 28).

Istražujući reprezentativne osjete kao što su toplina, svjetlo, težina, itd., Bergson dolazi do istog rezultata: ti osjeti nisu kvantiteta, nego kvalitativni znakovi kvantitete; zato i bujanje osjeta radije treba zvati osjetom bujanja. "Cijelo je pitanje u tome", dodaje Bergson, "jer u prvom slučaju osjet će biti kvantiteta, njezin izvanjski uzrok, a u drugom slučaju kvaliteta, koja predstavlja veličinu svoga uzroka" (D. I., 36).

Iz tih promatranja proizlazi bitno kvalitativni karakter naših psihičkih stanja. Ona nisu veličine i, dosljeno tome, ne mogu se ni mjeriti. Stoga je u dubokoj zabludi moderna psihofizika koju je uveo Fechner. Nužni uvjet za mjerenje jest da se stvari koje se mjere mogu svesti na neku jedinicu koja ih izjednačuje. Stoga, da bi psihofizika bila moguća, trebalo bi omogućiti da se dva psihička stanja izjednače a da se ne poistovjete. Naime, bitna karakteristika psihičkih stanja jest njihovo stapanje i uzajamno prožimanje, koje sprečava izolaciju unutarnjih stanja i svaku mogućnost izjednačenja budući da isti osjećaj, isti osjet, koji se iskusi u dva različita trenutka, nije više isti jer više ne nalazi istu kombinaciju unutarnjih elemenata. Dosljedno tome, temeljni postulat psihofizike potpuno je proizvoljan. "Svaka psihofizika", zaključuje Bergson, "osuđena je samim svojim izvorom da se vrti u začaranom krugu jer je teorijski postulat, na koji se oslanja, osuđuje na eksperimentalno provjeravanje, a ne može eksperimentalno biti provjerena ukoliko se najprije ne prihvati njezin postulat. Stoga nema dodirne točke između besprostornog i protegnutog, između kvalitete i kvantitete. Može

que deux états psychiques puissent être égaux sans être identiques. Or, la caractéristique essentielle des états psychiques est leur fusion et compénétration réciproque qui empêche tout isolement des états internes et toute possibilité d'égalité, puisque le même sentiment, la même sensation éprouvés dans deux moments différents ne sont plus les mêmes, car ils ne trouvent pas la même combinaison des éléments internes. Par conséquent, le postulat fondamental de la psychophysique est complètement arbitraire. "Toute psychophysique – conclut Bergson – est condamnée par son origine même à tourner dans un cercle vicieux, car le postulat théorique sur lequel elle repose la condamne à une vérification expérimentale et ne peut être vérifiée expérimentalement que si l'on admet d'abord son postulat. C'est qu'il n'y a pas de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. On peut interpréter l'une par l'autre, ériger l'une en équivalent de l'autre; mais, tôt ou tard, au commencement ou à la fin, il faudra reconnaître le caractère conventionnel de cette assimilation". (D. I, 52).

*

La même raison d'après laquelle les états de conscience restent réfractaires à la mesure, les empêche d'être assimilés à une multiplicité numérique.

Le nombre, par sa définition même, présuppose l'identité des éléments dont on fait la synthèse. Pour que ces éléments ne se confondent pas en un seul (et il faut bien les distinguer les uns des autres, car il n'y aurait pas de quoi faire la synthèse qui constitue précisément le nombre) il faut les juxtaposer les uns à côté des autres, et cette juxtaposition ne s'opère que dans l'espace. Toute idée du nombre implique donc nécessairement la représentation de l'espace où les termes identiques s'additionnent pour faire une somme qui, à son tour, se prête à la décomposition et à la division indéfinie, caractère essentiel de l'espace.

Or, nous avons déja vu que les états internes se caractérisent précisément par leur pénétration mutuelle d'où toute représentation spatiale est exclue. Il n'y a point ici d'éléments identiques que nous puissions compter, c'est-à-dire localiser dans un espace homogène; la multiplicité qu'ils nous présentent est d'un ordre tout à fait différent, et, par conséquent, le milieu où ils se déroulent doit être tout à fait différent. Le milieu où nous localisons les objets matériels est l'espace homogène, le milieu où se déroulent les états psychiques est le temps réel. Par conséquent, la manière d'exister des objets extérieurs est la juxtaposition, celle des états internes la succession dans la durée pure.

Ainsi se précise et complète le premier caractère de la vie psychique.

se tumačiti jedno s pomoću drugoga, izjednačavati jedno s drugim, ali prije ili kasnije, bilo na početku ili na kraju, trebat će priznati konvencionalni karakter te asimilacije" (D. I., 52).

*

Isti razlog zbog kojega stanja svijesti ostaju razlomljena u određenoj mjeri sprečava ih da se asimiliraju u numeričko mnoštvo.

Broj, po samoj svojoj definiciji, pretpostavlja identičnost elemenata koje sintetizira. Kako se ti elementi ne bi stopili u jedan jedini (a treba ih dobro razlikovati jedne od drugih, inače se neće imati od čega praviti sinteza koja ih upravo čini brojem), treba ih poredati jedne pored drugih, a to redanje moguće je samo u prostoru. Svaka predodžba broja uključuje nužno predodžbu prostora u kojemu se identični krajevi dodiruju kako bi stvorili zbroj, koji se, sa svoje strane, otvara beskrajnom razlaganju i dijeljenju, a to je bitna oznaka prostora.

Dakle, već smo vidjeli da upravo uzajamno prožimanje karakterizira unutarnja stanja i time je isključena svaka prostorna predodžba. Ovdje nema identičnih elemenata koje bismo mogli zbrajati, a to znači lokalizirati u homogeni prostor; brojnost koju nam predstavljaju drugog je i sasvim različitog reda, pa prema tome i sredina u kojoj se to odvija mora biti sasvim drukčija. Sredina u koju smještamo materijalne objekte jest homogeni prostor; sredina u kojoj se odvijaju psihička stanja jest stvarno vrijeme. Stoga je način postojanja izvanjskih objekata redanje, a unutarnjih stanja slijed u čistom trajanju.

Tako se određuje i ispunjuje prva oznaka psihičkog života. Stapanje ili prožimanje brojnih stanja svijesti zadobiva bitno dinamičku formu u kojoj se sve mijenja u svakom trenutku, u kojoj svako duševno stanje napreduje stazom vremena, neprekidno se puni trajanjem koje skuplja i, "tako reći, postaje zakotrljana gruda snijega" (E. C., 2). Svako duševno stanje postaje reprezentativno za sva ostala jer svojom nedjeljivom individualnošću koncentrira svu prošlost zajedno s onim što donosi novo u sadašnjost. Drugim riječima, u čistom trajanju svaki sadašnji trenutak samo je izvorna aktualizacija cijele prošlosti i aktualna forma koju život daje sam sebi. A samo trajanje je "stalni progres prošlosti koja rudi budućnost i koja se nadima napredujući" (E. C., 5).

Psihički život tako postaje trajnom mijenom, protjecanjem bez kraja: to mu je bit i definicija, a vrijeme postaje "samo tkanje" (E. C., 4) psihičkog života. Naravno, ne vrijeme u općem značenju koje se zamišlja kao homogena sredina u kojoj se različiti trenuci nadovezuju a da se ne prožimaju, niti vrijeme znanstvenika, koje zadržava samo istovremenost trenutaka,

La fusion ou la compénétration des états multiples de la conscience prend la forme essentiellement dynamique où tout change à chaque instant, où chaque état d'âme avance sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse" et "fait pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même". (E. C., 2). Chaque état d'âme devient représentatif de tous les autres puisqu'il concentre dans son individualité indivisible tout le passé avec, en plus, ce qu'il apporte de nouveau dans le présent. En d'autres termes, dans la durée pure chaque moment présent n'est qu'une actualisation originale du passé tout entier et la forme actuelle que se donne la vie à elle-même. Et la durée même n'est que le "progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant". (E. C., 5).

La vie psychique devient ainsi un changement perpétuel, un écoulement sans fin: c'est son essence et sa définition, et le temps devient alors "l'étoffe même" (E. C. 4) de la vie psychique. Non, certes, le temps du sens commun qui l'imagine comme un milieu homogène où les moments différents se succèdent sans se pénétrer; ni le temps du savant qui n'en retient que la simultanéité, mais le temps que nous vivons nous-mêmes et qui est "la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs". (D. I., 76). En un mot, c'est le temps concret, le temps-qualité que Bergson distingue radicalement du temps abstrait, du temps-quantité.

Avec cette notion du temps concret ou de la durée pure nous touchons au problème central de la philosophie bergsonienne, car c'est par cette notion que Bergson définit la vie psychique et qu'il essaye de résoudre le problème de la liberté et le problème de l'union de l'âme avec le corps. C'est la durée qui est aussi l'essence de la réalité en général.

Qu'est-ce que la durée réelle ou le temps concret? Bergson analyse le concept du temps. "Le propre du temps — dit-il — est de s'écouler; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu occupe nécessairement une durée. Où est donc située cette durée. Est-ce en deça, est-ce au delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présent? Il est trop évident qu'elle est en deça, et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle "mon présent empiète à la fois sur mon passé et sur mon avenir". (M. M., 148 - 149).

Pour le temps concret donc il n'y a pas de distinction tranchée entre le passé, le présent et l'avenir; distinction purement abstraite et complètement

nego vrijeme koje proživljavamo i koje je "forma što je dobiva slijed naših stanja svijesti kad se naše ja prepusti životu, kad se suzdržava od podjela između sadašnjeg i prethodnih stanja" (D. I., 76). Jednom riječju, to je konkretno vrijeme, vrijeme - kvaliteta koje Bergson korjenito razlikuje od apstraktnog vremena, vremena - kvantitete.

S tim pojmom konkretnog vremena odnosno čistog trajanja dodirujemo središnji problem bergsonovske filozofije jer upravo tim pojmom Bergson definira psihički život i nastoji razriješiti problem slobode i jedinstva duše s tijelom. Trajanje je također bit stvarnosti općenito.

Što je stvarno trajanje ili konkretno vrijeme? Bergson analizira pojam vremena. "Svojstvo je vremena", kaže on "da protječe; već proteklo vrijeme je prošlost, a trenutak u kojem ono protječe nazivamo sadašnjost. No, ovdje se ne radi o matematičkom trenutku. Nesumnjivo, postoji čisto zamišljena idealna sadašnjost, nevidljiva granica koja bi trebala dijeliti prošlost od budućnosti. Ali realna, konkretna sadašnjost, življena sadašnjost, nužno ima neko trajanje. Gdje je dakle smješteno to trajanje? Je li s jedne ili druge strane s matematičkog stajališta, koje idealno određujem kad mislim na sadašnji trenutak? Posve je očito da je to i s jedne i s druge strane istovremeno i da ono što nazivam "svojom sadašnjošću zakoračuje istovremeno i u moju prošlost i u moju budućnost" (M. M., 148-149).

Kad je riječ o konkretnom vremenu, nema odsječene razlike između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti; razlika je čisto apstraktna i posve nestvarna jer je stvarno samo "stanovito zgušnjenje trajanja koje se sastoji od dvaju dijelova naše neposredne prošlosti i naše neizbježne budućnosti" (E. S., 6). Sadašnjost u pojmovnom značenju apsolutno nije stvarna jer, ukoliko o njoj mislimo kao o postojećoj, ona je već prošlost, a ako o njoj mislimo kao onoj koja bi trebala nastupiti, onda nje još nema (usp. M. M., 162-163).

No, ono što je nestvarno apstraktnoj misli postaje stvarno našoj življenoj svijesti. Naime, to konkretno trajanje, izvorna sinteza prošlosti, sadašnjosti i budućnosti upravo je samo forma i način postojanja naših psihičkih stanja. I budući da u neposrednoj intuiciji našeg unutarnjeg života postoji samo stanje, tendencije (supstrat tih stanja, po Bergsonu, ne postoji), trajanje je temelj i bit našega psihološkog života.

S toga gledišta, psihički je život samo neprekinuti protok unutarnjih stanja koja se dinamički nadodaju jedna drugima, koja se uzajamno produljuju i prožimaju te, tako reći, stvaraju jedinstvenu i izvornu melodiju našega unutarnjega života, "melodiju koja se nedjeljiva nastavlja od početka do kraja našega svjesnog postojanja" (*Percepcija promjene*, 26). Nemoguće je označiti gdje jedno stanje počinje, a drugo završava: "Nijedno od njih ne počinje niti završava, nego se sva produbljuju jedna u drugima".[2] Zato

irréelle, car ce qui est réel "c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties: notre passé immédiat et notre avenir imminent". (E. S., 6). Le présent entendu au sens conceptuel du mot n'a absolument aucune réalité, car si nous le pensons comme existant il est déjà passé, et si nous le pensons comme devant exister, il n'est pas encore (cfr. M. M., 162-163).

Mais ce qui est irréel pour la pensée abstraite, devient réel pour notre conscience vécue. Car cette durée concrète, synthèse originale du passé, du présent et de l'avenir, est la forme même et la manière d'exister de nos états psychiques. Et puisque dans l'intuition immédiate de notre vie interne il n'y a que des états, des tendances (le substrat de ces états d'après Bergson n'existe pas), la durée est le fond et l'essence de notre vie psychologique.

De ce point de vue, la vie psychique n'est qu'un écoulement ininterrompu des états internes qui s'ajoutent dynamiquement les uns aux autres, qui se prolongent et se pénètrent mutuellement et font pour ainsi dire une mélodie unique et originale de notre vie intérieure, "mélodie qui se poursuit, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente". (La perception du changement, 26). On ne peut pas assigner où un état commence et où l'autre finit: "aucun d'eux ne commence ni se finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres".[2] C'est pourqoi chaque état reflète l'ensemble de la vie psychique, car il n'est que la phase actuelle de la totalité de la vie, le moment présent de la durée qui renferme tout le passé et annonce l'avenir qui va suivre. Car, pour Bergson, "le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant: ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors". (E. C., 5).

La vie psychique est donc, comme la durée, la fluidité même. Nous ne pouvons pas les concevoir séparément. Car c'est la vie qui réalise le temps en synthétisant le passé avec le présent: et c'est seulement comme les phases successives de la vie, que les moments de la durée peuvent former une série temporelle. D'un autre côté la vie ne saurait être conçue sans la succession historique des différents moments. La durée présuppose donc la vie et la vie la durée: l'une et l'autre ne sont que deux dénomination d'une seule et même réalité.

Vivre, c'est donc durer, et durer, c'est vivre, c'est-à-dire changer sans cesse, se transformer, s'écouler. De sorte que ce changement, cette transformation et cet écoulement deviennent substantiels, le changement n'impliquant aucune chose qui change, la transformation et l'écoulement se suffisant à eux-mêmes.[3]

svako stanje odražava ukupnost psihičkog života jer ono je samo sadašnja faza cjeline života, sadašnji trenutak trajanja, koji opasuje cijelu prošlost i navješćuje budućnost što će uslijediti. Naime, za Bergsona, "prošlost automatski zadržava sama sebe. Sve ostalo nam, nesumnjivo, slijedi u svakom trenutku: ono što osjećamo, mislimo, želimo od djetinjstva, sad je tu, obješeno na sadašnjost koja će se pridružiti prošlosti, nadirući na vrata svijesti koja bi to htjela zadržati vani" (E. C., 5).

Psihički je život, dakle, poput trajanja, sama fluidnost. Ne možemo ga pojmiti u dijelovima. Jer upravo život ostvaruje vrijeme sintetizirajući prošlost i sadašnjost: stoga trenuci trajanja kao susljedne faze života mogu oblikovati vremenski niz. S druge strane, život se ne može pojmiti bez povijesnog slijeda različitih trenutaka. Trajanje, dakle, pretpostavlja život, a život trajanje: jedno i drugo su samo dva naziva jedne te iste stvarnosti.

Živjeti znači trajati, a trajati znači živjeti, tj. bez prestanka se mijenjati, preobražavati, protjecati. Stoga, da bi ta mijena, ta preobrazba i to protjecanje postali supstancijalni, ukoliko promjena ne bi uključivala ništa što dovodi do promjene, onda bi preobrazba i protok dostajali sami sebi.[3]

Dakle, za naš psihički život stvaran je kontinuitet mijenjanja; odjelita psihička stanja, a još više neka supstancija koja bi uvijek ostala jednaka i koja bi bila trajna podloga promjenljivim psihološkim stanjima, puke su fikcije.

Uzajamno prožimanje psihičkih stanja, nedjeljiva trajnost unutarnjih promjena - to je za Bergsona istinska narav psihičkog života. Ali odakle to, pita se on, da mi sebi psihički život predstavljamo na sasvim oprečan način? Zašto nam naš psihički život izgleda kao raskorak, a naša unutarnja stanja nisu u stanju stapanja nego u stanju nadodavanja? Zašto konkretno trajanje života shvaćamo kao homogenu sredinu u kojoj se stanja svijesti smještaju jedna pored drugih, a ne jedna u druga?

To dolazi od toga, kaže Bergson, što u psihičko područje uvodimo ideju prostora.

Prostor sebi predočavamo kao homogenu sredinu, nepokretni prijamnik brojnih predmeta, koji su jedni izvan drugih, postoje istovremeno jedni s drugima. Budući da smo svakodnevno u dodiru s materijalnim predmetima od kojih u svakom trenutku primamo dojmove, navikavamo se promatrati naša unutarnja stanja kao da su izvanjske stvari, ali samim tim naša se unutarnja stanja poizvanjuju jedna pomoću drugih, a naše trajanje zadobiva formu homogenog vremena. To vrijeme nema ništa od kvalitativne heterogenosti koja obilježava naše konkretno trajanje: ono je homogeno, to jest prostorno, kvantitativno. Jer, po Bergsonu, prije nego se prostor definira homogenim, svaka homogena sredina biva prostor. "Homogenost

Ce qui est donc réel pour notre vie psychique, c'est la continuité du changement; les états psychiques distincts et, à plus forte, raison une substance qui resterait toujours la même et qui serait le substrat permanent des états psychologiques changeants, sont de pures fictions.

L'interpénétration réciproque des états psychiques, la continuité indivisible du changement intérieur - c'est pour Bergson la vraie nature de la vie psychique. Mais d'où vient alors - se demande-t-il - que nous nous représentons la vie psychique d'une manière tout à fait opposée? Pourquoi notre vie psychique nous apparaît plutôt comme une discontinuité et nos états internes non dans l'état de fusion, mais plutôt dans un état de juxtaposition? Pourquoi concevons-nous la durée concrète de notre vie comme un milieu homogène où les états de conscience se placent les uns après les autres et non les uns dans les autres?

Cela vient - dit Bergson - de ce que nous introduisons dans le domaine psychique l'idée de l'espace.

Nous nous représentons l'espace comme un milieu homogène, réceptacle immobile des objets multiples, extérieurs les uns aux autres, existant simultanément les uns avec les autres. Toujours en contact avec ces objets matériels dont nous recevons à chaque instant les impressions, nous nous habituons à considérer nos états internes à la manière des choses externes, mais par là même, nos états internes s'extériorisent les uns par rapport aux autres, notre durée prend la forme d'un temps homogène. Ce temps, n'a rien de l'hétérogénéité qualitative qui caractèrise notre durée concrète: il est homogène, c'est-à-dire spatial, quantitatif. Car, d'après Bergson, l'espace devant se définir l'homogène, tout milieu homogène sera l'espace "L'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre". (D. I., 74). C'est le temps-quantité (par opposition au temps-qualité) qui se substitue à la durée réelle et psychologique de notre vie interne. Et si la durée est la qualité même, le temps homogène n'est en réalité qu' "une quatrième dimension de l'espace". (D. I., 83; D. S., 78).

Il est évident que nos états psychiques se présentent sous un aspect absolument différent si nous les envisageons au point de vue du temps-qualité ou au point de vue du temps-quantité. Considérés du point de vue du temps-qualité, "les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité: ils sont qualité pure; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt. La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas une multiplicité numérique: caractériser des moments en disant qu'ils empiètent les uns sur les autres, ce

se ovdje sastoji u odsutnosti bilo kakve kvalitete pa se onda ne vidi kako bi se dvije forme homogenoga razlikovale jedna od druge" (D. I., 74). Vrijeme-kvantiteta (kroz opreku vremenu-kvaliteti) podlaže se stvarnom i psihološkom trajanju našega unutarnjeg života. A ako je trajanje sama kvaliteta, onda je homogeno vrijeme zapravo "četvrta dimenzija prostora" (D. I., 83; D. S., 78).

Očito je da se naša psihička stanja predstavljaju pod apsolutno različitim vidom ako ih promatramo s gledišta vremena-kvalitete ili s gledišta vremena-kvantitete. Promatrana s gledišta vremena-kvalitete, "stanja duboke svijesti nemaju nikakva odnosa s kvantitetom: ona su čista kvaliteta; miješaju se tako da je nemoguće reći jesu li jedno ili ih je mnogo, niti ih mi s toga gledišta možemo proučavati a da se istog časa ne raznarave. Trajanje koje tako stvaraju jest trajanje čiji trenuci ne tvore numeričko mnoštvo: karakterizirati trenutke govoreći da zadiru jedni u druge značilo bi ih ipak razlikovati" (D. I., 104).

Naprotiv, promatrana kroz homogeno vrijeme, psihička se stanja zgušnjavaju u odvojene jedinice, odmiču od našega dubokog života i tvore "nezavisne vegetacije".

Oslanjajući se na razliku koju postavlja izmedu vremena-kvalitete i vremena-kvantitete, Bergson u istoj osobi razlikuje dva ja: temeljno ja, koje je naše istinsko ja, i površinsko ja, koje je zapravo tek "sjena projiciranoga ja u homogeni prostor" (D. I., 97, 127). Taj površinski ja, u jasno označenim stanjima, bolje se nudi zahtjevima praktičnog i društvenog života, ali upravo zbog tog razloga on tvori neosobni vid naše osobnosti. Iskazuje se riječima, dok se naša duboka stanja ne mogu izraziti a da ne izgube svoj izvorni pečat, svoju vlastitu boju. Jer riječi su, po Bergsonu, skrućivanje naših unutarnjih stanja. "Odsječena riječ, sirova riječ, koja izbacuje van ono što je postojano, što je zajedničko i, dosljedno tome, neosobno u dojmovima čovječanstva, razbija ili više-manje prekriva tanahne i jedva uhvatljive dojmove naše pojedinačne svijesti" (D. I., 100).

"Nigdje to razbijanje neposredne svijesti", nastavlja Bergson, "nije tako uočljivo kao u fenomenima osjećaja. Silovita ljubav, duboka melankolija preplavljuju našu dušu: to su tisuće raznolikih elemenata koji se miješaju, prožimaju, bez jasnih obrisa, bez i najmanje težnje da se poizvane kroz odnos jednih prema drugima; to je cijena njihove izvornosti. Čim u njihovoj zbrkanoj masi razmrsimo brojčano mnoštvo, odmah se izobličuju: što će ostati kad ih rasporedimo, odijeljene jedne od drugih, u toj homogenoj sredini koja će se sada nazvati , kako hoćemo, vrijeme ili prostor. Istog časa svaki od njih dobiva neodredivu boju u sredini u kojoj je smješten: javlja se bezbojan i pripremljen da dobije ime" (D. I., 100).

Kategorizirati psihički život, po Bergsonu, znači raznaraviti ga, iskazati ga u funkciji onoga što on nije. Upravo zato inteligencija koja se služi ustaljenim i nepokretnim riječima i kategorijama nužno izobličuje psihički život. Zadržava od njega samo izvanjski i neosobni vid. A sve ono

serait encore les distinguer". (D. I., 104).

Au contraire, considérés à travers le temps homogène, les états psychiques se concrètent en des unités distinctes, ils se détachent de notre vie profonde et forment "des végétations indépendantes".

Se basant sur cette différence qu'il établit entre le temps-qualité et le temps-quantité, Bergson distingue dans une même personne deux moi: le moi fondamental qui est notre vrai moi et le moi superficiel qui n'est en réalité que "l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène". (D. I., 97, 127). Ce moi superficiel, aux états nettement caractérisés, se prête mieux aux exigences de la vie pratique et sociale, mais précisément à cause de cela il forme l'aspect impersonnel de notre personalité. Il s'exprime par des mots, tandis que nos états profonds ne peuvent être exprimé sans qu'ils perdent leur cachet original, leur coloration propre. Car les mots, d'après Bergson, ne sont que des solidifications de nos états internes. "Le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle". (D. I., 100).

"Nulle part - continue Bergson - cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme: ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres; leur originalité est à ce prix. Déjà ils se déforment quand nous démêlons dans leur masse confuse une multiplicité numérique: que sera - ce quand nous les déploierons, isolés les uns des autres, dans ce milieu homogène qu'on appellera maintenant, comme on voudra, temps ou espace. Tout à l'heure chacun d'eux empruntait une indéfinissable coloration au milieu où il était placé: le voici décoloré, et tout prêt à recevoir un nom". (D. J., 100)

Catégoriser la vie psychique, c'est d'après Bergson la dénaturer, c'est l'exprimer en fonction de ce qu'elle n'est pas. C'est pourquoi l'intelligence qui se sert des mots fixes et immobiles et des catégories tout faites déforme nécessairement la vie psychique. Elle n'en retient que l'aspect extérieur et impersonnel. Tout ce qu'il y a d'unique et d'original dans la vie psychique lui échappe complètement. Seule l'intuition, dit Bergson, peut nous donner la connaissance adéquate de la vie psychique. Elle est une "espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable". (I. M., 3). Et en dehors de l'intuition, seule la poésie peut-

što je jedinstveno i izvorno u psihičkom životu posve joj izmiče. Jedino intuicija, kaže Bergson, može nam pružiti adekvatnu spoznaju psihičkog života. Ona je "vrsta intelektualne naklonosti pomoću koje se prenosimo u nutrinu nekog predmeta da se poistovjetimo s onim što je jedinstveno i, dosljedno tome, neizrazivo" (I. M., 3). A izvan intuicije jedino poezija, "stavljajući u izvanjske izričaje nešto protuslovno, nešto od onoga uzajamnog prožimanja koje tvori samu bit izraženih elemenata" (D. I., 101), možda bi nam mogla omogućiti da naslutimo "izvanrednu i nelogičnu narav" (ondje) psihičkog života.

*

Druga je oznaka psihičkog života, po Bergsonu, sloboda. Ta oznaka bitno dopunjuje pojam trajanja: s tim trajanje postaje stvaralačko. Naše unutarnje trajanje nije puka promjena stanja nego je u biti stalno obogaćenje, postupna izgradnja novoga, nepredvidljivoga. Rezultat, izvanjsko očitovanje te izgradnje, te unutarnje evolucije, jest slobodni čin. Stoga vrijeme treba smatrati temeljnim uvjetom djelovanja (D. S., 217), a problem slobode treba razriješiti u funkciji trajanja.

"Slobodni smo", kaže Bergson, "kad naši čini proistječu iz cijele naše osobnosti, kad je iskazuju, kad zajedno s njom imaju onu neodredivu sličnost kakva se ponekad javlja između djela i umjetnika" (D. I., 132). Drugim riječima, da bi neko djelovanje bilo slobodno, mora biti u unutarnjoj vezi s našim cjelokupnim psihičkim životom. A budući da psihički život nije ništa drugo nego samo trajanje, to jest produljivanje prošlosti u sadašnjost, slobodni čin nije stvaranje ex nihilo, nego je rezultat koji se odjeljuje od prethodnog razvoja i otkida se od našeg dubokog ja "poput zrelog ploda" (D. I., 135). Trajanje je, dakle, nužni uvjet za slobodni čin: ondje gdje nema trajanja, gdje postoji samo sadašnjost, ne govorimo o slobodi, govorimo o nužnosti, bitnoj oznaci materije u kojoj trajanje "klizi po nepokretnim atomima a da ništa ne mijenja" (D. I., 118).

Naprotiv, u psihičkom životu trajanje je stvaralačko: slobodni čin je stvaranje, nepredvidiva novost, ali istovremeno i primjeren izraz cijele naše osobnosti.

Iz tog zbližanja slobode i trajanja proistječu dvije posljedice.

Prva posljedica: sloboda nije hir. Slobodno djelovanje, a to smo mi sami, jest sadašnja faza našega psihičkog života uvjetovana cjelinom naše prošlosti: sav se naš karakter u njoj odražava jer on zapravo i jest "sadašnja sinteza svih naših prošlih stanja" (M. M., 158). Slobodni se čin, dakle, ne odjeljuje iz pukog hira od cjeline našega psihičkog života; on je tako blisko s njim povezan kao plod sa stablom koje ga proizvodi, kao izvorno djelo s

être "en mettant dans l'expression extérieure quelque chose de contradiction, de cette pénétration mutuelle qui constitue l'essence même des élémentes exprimés" (D. I., 101) pourrait nous faire soupçonner "la nature extraordinaire et illogique (ibid.) de la vie psychique.

*

Le second caractère de la vie psychique est, d'après Bergson, la liberté. Ce caractère apporte un complément essentiel à la notion de la durée: par là, elle devient créatrice. Notre durée intérieure n'est pas un simple changement d'états, mais elle est essentiellement un enrichissement continuel, une élaboration graduelle du nouveau, de l'imprévisible. Le résultat, la manifestation extérieure de cette élaboration, de cette évolution interne est l'acte libre. Par conséquent, le temps doit être considéré comme la condition fondamentale de l'action (D. S., 217) et le problème de la liberté doit être résolu en fonction de la durée.

"Nous sommes libres, dit Bergson, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l' oeuvre et l'artiste". (D. I., 132). En d'autres termes: pour qu'une action soit libre, elle doit être en connexion interne avec notre vie psychique tout entière. Et puisque la vie psychique n'est autre chose que la durée même, c'est-à-dire la prolongation du passé dans le présent, l'acte libre n'est pas une création ex nihilo, mais il est le résultat qui se dégage d'un développement antérieur et qui se détache de notre moi profond "à la manière d'un fruit trop mûr" (D. I., 135). La durée est donc la condition nécessaire de l'acte libre: là, où il n'y a pas de durée, où il n'existe que le présent, nous ne parlons pas de liberté - c'est la nécessité, caractère essentiel de la matière où la durée "glisse sur les atomes inertes sans rien y changer" (D, I., 118).

Dans la vie psychique, au contraire, la durée est créatrice: l'acte libre est une création, une nouveauté imprévisible, mais en même temps l'expression adéquate de notre personnalité entière.

De ce rapprochement entre la durée et la liberté, deux conséquences découlent.

Première conséquence: la liberté n'est pas un pur caprice. L'action libre, c'est nous-mêmes, c'est la phase actuelle de notre vie psychique conditionnée par l'ensemble de notre histoire passée; notre caractère tout entier s'y reflète, car il n'est que la "synthèse actuelle de tous nos états passés" (M. M., 158). L'acte libre ne s'isole donc pas capricieusement de l'ensemble de notre vie psychique, il s'y rattache si intimement comme le fruit à l'arbre qui le produit, comme l'oeuvre originale à l'artiste qui l' a crée. C'est pourquoi

umjetnikom koji ga stvara. Upravo zato će "čin biti utoliko slobodniji ukoliko će dinamički niz s kojim je povezan više težiti da se poistovjeti s fundamentalnim ja" (D. I., 128).

Samo se po sebi razumije da su ti čini po sebi rijetki. Mnogi žive i umiru, kaže Bergson, a da nisu iskusili pravu slobodu. Uz postupke koji su nesumnjivo obilježeni našom osobnošću, postoje i "nezavisna vegetiranja", koja plutaju površinom našega ja "poput mrtvog lišća na površini bare" (D. I., 103). Takvi čini, obdareni vlastitom vitalnošću, tvore naš površinski ja, parazit koji se u našim redovitim postupcima podmeće našem temeljnome ja. Tu, u površinskom ja, možemo govoriti o hiru, ali hira nećemo naći u činima koji proizlaze iz našega temeljnog i dubokog ja.

Druga posljedica: sloboda isključuje mehanički determinizam i fizičku uzročnost.

Budući da sloboda naših čina, kako se ne bi pobrkala s čistim hirom, zahtijeva produljenje prošlosti u sadašnjost, to produljenje i to očuvanje prošlosti zapreČuje nužno određanje i strogu primjenu fizičke uzročnosti u našem psihičkom životu.

Determinizam je oslonjen na mehaničku predodžbu o našem unutarnjem životu. Fizički se život predstavlja kao slog stanja nezavisnih i izoliranih jednih o drugima, što se poredavaju u homogenoj sredini koja se zove vrijeme, ali koja je zapravo prostor i, prevodeći tako unutarnju stvarnost u govor fizičke egzistencije, dolazi se u pitanju slobode u psihološki determinizam, po kojem ja, u borbi između dvaju osjećaja, slijedi nužno onaj koji je jači.

Ali to bi značilo zanemariti pravu narav psihičkog života, koji nije jasna mnogostrukost unutarnjih stanja kao da su nekakve stvari, nego je to mnogostrukost stapanja i prožimanja u kojima se sav život nalazi u jednom jedincatom dubokom stanju.

"To je nekakva gruba psihologija", kaže Bergson, "koja nam pokazuje dušu određenu simpatijom, averzijom ili mržnjom, kao da su to sile koje je pritišću. Ti osjećaji, pod uvjetom da dosegnu dovoljnu dubinu, pojedinačno predstavljaju dušu, u tom smislu da se sav sadržaj duše održava u svakome od njih. Reći da se duša određuje pod utjecajem bilo kojega od tih osjećaja znači priznati da ona određuje samu sebe" (D. I., 126).

Što se tiče zakona kauzalnosti, Bergson razlikuje fizičku kauzalnost i psihološku kauzalnost, koja je unutarnja i idnividualna. Fizička kauzalnost pretpostavlja da isti uzroci uvijek proizvode iste učinke, to jest da je učinak razmjeran uzrocima koji mu prethode. Očito je, po Bergsonu, da se tako shvaćena kauzalnost ne može primijeniti na naš psihički život. Već sam izraz "isti uzroci" besmislen je za naš unutarnji život jer on se nikad ne

"l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental" (D. I., 128).

Il va sans dire que ces actes sont rares. Beaucoup vivent et meurent, dit Bergson, sans avoir connu la vraie liberté. A côté de nos actes qui portent la marque indubitable de notre personnalité, il y a "des végétations indépendantes" qui flottent à la surface de notre moi "comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang" (D. I., 103). Ces actes, doués d'une vitalité propre, constituent notre moi superficiel, parasite, qui se substitue, dans nos actions ordinaires, à notre moi fondamental. Là, dans ce moi superficiel nous pouvons parler du caprice, mais ne le cherchons pas dans les actes qui émanent de notre moi fondamental et profond.

Deuxième conséquence: la liberté exclut le déterminisme mécanique et la causalité physique.

Comme la liberté de nos actes, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, postule la prolongation du passé dans le présent, ainsi cette prolongation et cette conservation du passé empêche la détermination nécessaire et l'application stricte de la causalité physique à notre vie psychique.

Le déterminisme est basé sur la conception mécaniste de notre vie interne. On se représente la vie psychique comme une composition d'états indépendants et isolés les uns des autres qui se juxtaposent dans un milieu homogène qu'on appelle le temps, mais qui n'est en réalité que l'espace, et en traduisant ainsi la réalité intérieure dans le langage de l'existence physique, on a abouti, dans le problème de la liberté, au déterminisme psychologique, d'après lequel le moi, se trouvant en lutte entre deux sentiments, suit nécessairement celui qui est le plus fort.

Mais c'est méconnaître la vraie nature de la vie psychique qui n'est pas une multiplicité distincte d 'états internes à la manière des choses, mais une multiplicité de fusion et de pénétration où la vie tout entière se trouve dans un seul état profond.

"C'est donc une psychologie grossière - dit Bergson - que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconqne de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même (D. I., 126).

Quant à la loi de causalité, Bergson distingue une causalité physique et une causalité psychologique, interne ou individuelle. La causalité

ponavlja nego se neprestano mijenja, a svako mijenjanje tvori novu fazu.

Ta kauzalnost priliči jedino predmetima izvanjskog svijeta koji ne nose biljeg protekla vremena i koji se onda mogu naći u istovjetnim uvjetima. Ali u psihičkoj sferi ne može se govoriti o identičnim uzrocima i uvjetima jer se ovdje isti trenutak nikada ne javlja dva puta.

Kauzalnost se, dakle, ne primjenjuje na naš psihički život, jer ona potpuno odvaja djelovanje od trajanja koje je ipak u našem životu stvarno.

Ako se ipak želi govoriti o kauzalnosti koja bi se jednako primjenjivala i na psihički život, onda bi to, po Bergsonu, bila psihološka kauzalnost. U fizičkoj kauzalnosti uzrok jednostavno prethodi učinku i nužno ga određuje. Naprotiv, u psihološkoj kauzalnosti uzrok se produljuje u učinku i ostaje nemjerljiv sa svojim prethodnikom, jer u prijelazu iz jednog u drugi postoji istinsko stvaranje.

Upravo zato je slobodni čin, u bergsonovskoj zamisli, po svojoj biti nepredvidljiv. Naime, predvidjeti ga zančilo bi proniknuti ga prije nego se dogodi, a to bi bilo apsurdno u poimanju psihičkog života kao trajanja čiji se trenuci ne mogu predočiti unaprijed: doživljavamo ih već prema tome kako se odvijaju.

Samo se nakon završetka mogu iznijeti razlozi koji tumače slobodni čin. "No, kaže Bergson, ti razlozi nas određuju tek u času kad su postali određujući, to jest u trenutku kad je čin virtualno ispunjen, a stvaranje o kojem govorim posvema je u progresu po kojemu su ti razlozi postali određujući".[4]

Budući da je slobodni čin nepredvidljiv, jedinstven, u svojem rodu ne može ući u slog nekog zakona kao što to mogu npr. astronomske činjenice čije se događanje unaprijed najavljuje. Astronomija može predviđati buduća događanja jer apstrahira od stvarnog vremena, ali takva je apstrakcija nemoguća u psihičkom životu. U astronomiji se predviđa jer se već vidi, u psihičkom se životu ne može predviđati jer je život stvaralački i ne može se unaprijed vidjeti prije negoli se čin ispuni. Stoga su astronomske formule moguće, ali formuliranje psihičkog života postaje u takvom poimanju besmisleno. Otud karakter nužnosti u astronomiji, a karakter slobode u psihičkom životu.

Tražila se definicija te slobode. Jedni su je definirali po nenužnosti u prošlosti, drugi po nepredvidivosti u budućnosti, treći opet po uzročnoj neodređenosti. Bergson se ne zadovoljava tim definicijama jer se, po njemu, u ta tri slučaja brka konkretno vrijeme s vremenom već materijaliziranim u prostor i neizbježno se završava u determinizmu. Treba tražiti slobodu, kaže on, u određenoj nijansi ili kvaliteti samog djelovanja, a ne u odnosu tog čina s onim što on nije ili s onim što bi mogao biti. (D. I., 140). Tu

physique présuppose que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, c'est-à-dire que l'effet est commensurable avec les causes qui le précèdent. Il est évident, selon Bergson, que la causalité ainsi entendue ne peut être appliquée à notre vie psychique. Dire "les mêmes causes" c'est déjà un non-sens pour notre vie interne qui ne se répète jamais, mais qui change sans cesse, chaque changement en constituant une phase nouvelle.

Cette causalité convient donc seulement aux objets du monde extérieur qui ne portent pas la marque du temps écoulé et qui ainsi peuvent se retrouver dans des conditions identiques. Mais dans la sphère psychique on ne saurait parler des causes ou des conditions identiques parce qu'ici le même moment ne se présente jamais deux fois.

La causalité ne s'applique donc pas à notre vie psychique, car celle supprime complètement l'action de la durée qui est pourtant une chose réelle pour la vie.

Si l'on veut néanmoins parler d'une causalité qui s'appliquerait également à la vie psychique c'est alors, selon Bergson, la causalité psychologique elle-même. Dans la causalité physique la cause précède simplement l'effet et le détermine nécessairement dans la causalité psychologique, au contraire, la cause se prolonge dans l'effet et reste incommensurable avec son antécédent, car il y a une création véritable dans la transition de l'un à l'autre.

C'est pourquoi l'acte libre est, dans la conception bergsonienne, imprévisible par essence. Car le prévoir, ce serait le percevoir avant qu'il fût produit, ce qui est absurde dans la conception de la vie psychique comme une durée dont les moments ne peuvent être représentés à l'avance: nous les vivons au fur et à mesure qu'ils se déroulent.

Ce n'est qu' après coup qu'on pourrait donner des raisons explicative de l'acte libre. "Mais ces raisons, dit Bergson, ne nous ont déterminé qu'au moment où elles sont devenues déterminantes, c'est-à-dire au moment où l'acte était virtuellement accompli, et la création dont je parle est tout entière dans le progrès par lequel ces raisons sont devenues déterminantes".[4]

L'acte libre étant donc imprévisible, unique, dans son genre, ne saurait entrer dans la composition d'une loi comme par ex. les faits astronomiques dont on prédit l'avènement. L'astronomie peut prévoir les événements futurs parce qu'elle fait abstraction du temps réel, mais cette abstraction est impossible dans la vie psychique. Dans l'astronomie on prévoit parce qu'on voit déjà, dans la vie psychique on ne peut prévoir car la vie étant créatrice, on ne voit pas avant que l'acte soit accompli. C'est pourquoi les formules astronomiques sont possibles, mais la formulation de la vie psychique devient, dans cette conception, un non-sens. D'où le caractère de la nécessité dans l'astronomie, et le caractère de la liberté dans la vie psychique.

nijansu, tu kvalitetu nemoguće je definirati: "to je ono zbog čega bi svaka definicija slobode dala za pravo determinizmu" (D. I., 168).

No, sloboda je činjenica koju iznutra konstatiramo kad se smjestimo u čisto trajanje našega konkretnoga ja. Ona je "odnos konkretnog ja s činom koji to ja učini" (D. I., 167). Što je taj odnos intimniji, to više sebe unosimo u čin koji vršimo, to smo slobodniji. Sloboda, dakle, dopušta stupnjeve. Različiti stupnjevi slobode odgovaraju napetosti, većem ili manjem intenzitetu života. Onoliko koliko se život pounutarnjuje u odnosu na sama sebe, toliko je on sama sloboda; ukoliko se poizvanjuje i materijalizira, postaje nepokretni automatizam iz kojega je sloboda isključena. Između tih dvaju krajnjih polova oscilira psihički život i obilježava različite stupnjeve slobode. Može se, dakle, reći da su jedan i drugi samo dva različita vida jedne te iste stvarnosti.

On a cherché à définir cette liberté. Les uns l'ont défini par la contingence dans le passé, les autres par l'imprévisibilité dans l'avenir, d'autres enfin par l'indétermination causale. Berson ne se contente pas de ces définitions, car, d'après lui, dans les trois cas on confond le temps concret avec le temps déjà matérialisé en espace, et on aboutit nécessairement au déterminisme. "Il faut chercher la liberté - dit il - dans une certaine nuance en qualité de l'action même , et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être" (D. I., 140). Cette nuance, cette qualité est indéfinissable, "c'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme" (D. I., 168).

Mais la liberté est un fait que nous constatons intérieurement quand nous nous replaçons dans la durée pure de notre moi concret. Elle n'est que "le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit" (D. I., 167). Plus ce rapport est intime, plus nous mettons de nous-mêmes dans l'acte que nous accomplissons, plus nous sommes libres. La liberté admet donc des degrés. Les différents degrés de la liberté correspondent à la tension, à l'intensité plus ou moins grande de la vie. Là où la vie s'intériorise par rapport à elle-même, elle est la liberté même, là où elle s'extériorise et se matérialise, elle devient un automatisme inerte d'où toute liberté est exclue. Entre ces deux pôles extrêmes oscille la vie psychique et marque ainsi les degrés différents de la liberté. Il s'établit ainsi un parallélisme entre la vie et la liberté: la liberté est impossible sans la vie (c'est la vie qui la réalise), mais ce n'est que par la liberté que la vie devient en réalité elle-même. On peut donc dire que l'une et l'autre ne sont que deux aspects différents d'une seule réalité.

1 Nous citerons les ouvrages de Bergson de la manière suivante:
Essai sur les données immédiates D. I.; *Matière et Mémoire* M. M.; *L'Évolution créatrice* E. C.; *L'Énergie spirituelle* E. S.

2 Introduction à la Métaphysique (sigle: I. M.), p. 5.

3 Cfr. *Durée et Simultanéité* (sigle: D. S.), p. 54; *L'intuition philosophique*, p. 826.; I. M., 25; E. C., 4.

4 *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 26 février 1903.

1 Citirat ćemo Bergsonova djela na sljedeći način:
Essai sur les données immédiates (*Esej o neposrednim činjenicama*) - D. I.; *Matière et Mémoire* (*Materija i memorija*) - M. M.; *L' Évolution créatrice* (*Stvaralačka evolucija*) - E. C.; *L' Énergie spirituelle* (*Duhovna energija*) - E. S.

2 *Introduction à la Métaphysique* (*Uvod u metafiziku* - kratica I. M.), str. 5.

3 Usp. *Durée et Simultanéité* (*Trajanje i istovremenost* - kratica D. S.), str. 54.
L'intuition philosophique (*Filozofska intuicija*), str. 826.; I. M., 25.; E. C., 4.

4 *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sjednica 26. veljače 1903.

II. LA VIE PSYCHIQUE DANS SON CONTACT AVEC LA MATIÈRE

La vie psychique étant définie par des caractères qui la distinguent radicalement de la matière, un problème se pose: comment leur contact et leur union sont possibles?

C'est un des problèmes les plus importants de la spéculation philosophique; Bergson essaye de le résoudre dans son ouvrage *Matière et Mémoire*. Mais pour résoudre ce problème, il faut savoir tout d'abord ce qu'est la matière en général et notre corps en particulier. C'est par sa théorie de la perception pure que Bergson veut nous faire connaître la vraie nature de la matière. Voici cette théorie. Nous entrons en contact avec la matière par la perception extérieure. Qu'est-ce que nous voyons alors? - se demande Bergson. Un ensemble d'images. Comme la vie psychique nous est donnée sous forme de la durée concrète, ainsi le monde matériel nous est donné sous forme d'images. Le corps avec son cerveau est une image, les objets matériels sont des images, et l'ensemble de ces images fait la totalité de l' univers, la totalité de la matière. Entre toutes ces images, il y a une image privilégiée qui est comme un système de références pour les autres: c'est mon corps. Il est un centre d'où part son action possible sur les objets environnants et d'où se réfléchit l'action que ces objets exercent sur lui. En cette réflection consiste la perception. "J'appelle matière - dit Bergson - l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps" (M. M., 7). D'où il suit que dans la conception bergsonienne il n'y a pas de distinction radicale quant aux objets matériels, entre exister en soi et exister dans la perception, entre être et être perçu. Ils existent en soi par leur totalité, ils sont perçus par un détachement de cette totalité. Notre perception détache et isole les objets de leur continuité et transforme ainsi leur existence réelle en une existence représentative. Mais rien de nouveau ne s'ajoute aux objets matériels dans la perception, sinon acte même d'isolement et de

II. PSIHIČKI ŽIVOT U SVOM DODIRU S MATERIJOM

Budući da je psihički život definiran oznakama koje ga korjenito razlikuju od materije, postavlja se problem: kako je moguć njihov kontakt i njihovo ujedinjenje?

To je jedan od najvažnijih problema filozofske spekulacije; Bergson ga pokušava riješiti u svom djelu *Materija i memorija*. Ali, da bi se riješio taj problem, potrebno je prije znati što je materija naprosto, a što naše tijelo posebno. Svojom teorijom čiste percepcije Bergson nam želi omogućiti da spoznamo pravu narav materije. Evo te teorije.

U dodir s materijom ulazimo izvanjskim opažanjem. I što vidimo? - pita Bergson. Skup slika. Kao što nam je psihički život dan u formi konkretnog trajanja, tako nam je materijalni svijet dan u formi slike. Tijelo sa svojim mozgom jest slika, materijalni predmeti su slike, a skup svih tih slika tvori cjelinu svemira, cjelinu materije. Među svim tim slikama jedna je slika povlaštena i ona je sustav odnosnica za ostale: to je moje tijelo. Ono je središte iz kojega kreće njegovo moguće djelovanje na okolne predmete i u kojemu se odražava djelovanje tih predmeta na to središte. U tom odražavanju sastoji se opažaj. "Ja nazivam materijom", kaže Bergson, "cjelokupnost slika, a opažajem materije te iste slike izložene mogućem djelovanju jedne određene slike, moga tijela" (M. M., 7). Odatle slijedi da u bergsonovskoj koncepciji nema korjenite distinkcije, što se tiče materijalnih predmeta, između postojanja u sebi i postojanja u opažaju, između biti i biti opažen. Oni postoje u sebi svojom cjelinom, opažaju se odvajanjem od te cjeline. Naš opažaj, dakle, odvaja i izolira predmete od njihova kontinuiteta i tako preobražava njihovu stvarnu egzistenciju u reprezentativnu egzistenciju. Materijalnim se predmetima ipak ne dodaje

discernement qui fait précisément que l'objet existant devient l'objet perçu. La perception extrait de la totalité des objets une partie seulement qui l'intéresse; et s'il y a là dans la matière (définie comme la totalité des objets) quelque chose de plus que dans la perception, il n'y a absolument rien de différent (Cfr M. M., 65).

Il résulte de cette conception que la perception ne fait qu'un avec les objets perçus, qu'elle coïncide avec eux, qu'elle est par conséquent en dehors de nous plutôt qu'en nous-mêmes. Elle est extensive par son essence et localisée là où elle apparaît.

Quelle est alors la nature de la modification produite dans le cerveau par la perception? Notre corps - dit Bergson - est une "zone d'indétermination", et notre cerveau, avec sa structure fine et complexe, symbolise simplement le choix plus ou moins étendu que nous pouvons opposer comme réaction à l'action des objets environnants. Dans l'acte de perception, les objets extérieurs influencent nos organes perceptifs. Cette influence se manifeste par un ébranlement périphérique que le cerveau utilise et convertit en action librement choisie. Il n'ajoute rien au mouvement qu'il reçoit, il le lance simplement dans la direction la plus appropriée aux besoins de notre corps. "Le rôle du cerveau - dit Bergson - est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu'il s'analyse lui-même en se dispersant. En d'autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement" (M. M., 17). Il ne faut donc pas chercher dans le cerveau un organe qui transformerait le mouvement reçu en une entité nouvelle - la représentation. Il est une image parmi les autres images, par conséquent il ne peut les engendrer ni les contenir.

La conclusion qui se dégage de toutes ces considérations, c'est que la perception ne vise pas la connaissance mais qu'elle est orientée essentiellement vers l'action. Elle dessine simplement la direction où notre propre influence pourra s'exercer sur les choses perçues. Son but est donc tout à fait pratique. Tout ce qui n'intéresse pas nos besoins pratiques est en dehors de notre perception.

C'est la théorie bergsonienne de la perception pure[6]. Mais cette perception pure n'est, d'après Bergson, qu'un concept-limite, un idéal qui existe plutôt en droit qu'en fait: La perception ne se trouve jamais à l'état pur, puisque nous mêlons toujours quelque chose de nous-mêmes à la per-

ništa novo kroz opažaj, osim samog čina izoliranja i razlučivanja, koji čini da postojeći predmet postane opaženi predmet. Opažaj izvlači iz cjeline predmeta samo dio koji ga zanima, a ako zbog toga u materiji ima nečega više (što je definirano kao cjelina predmeta) negoli u opažaju, apsolutno nema ništa drukčije (M. M., 65).

Iz takvog poimanja proizlazi da je opažaj jedinstven s opaženim predmetima, da se poistovjećuje s njima i da je, dosljedno tome, više izvan nas negoli u nama. On je po svojoj biti ekstenzivan i smješten tamo gdje se pojavljuje.

Kakva je, dakle, narav promjene nastale u mozgu opažajem? Naše tijelo, kaže Bergson, jest "zona neodređenosti", a naš mozak, sa svojom tankoćutnom i složenom strukturom, jednostavno simbolizira više ili manje širok izbor, kojim se možemo suprotstaviti kao reakcijom na djelovanje objekata što nas okružuju. U činu opažaja, izvanjski predmeti utječu na naše opažajne organe. Taj se utjecaj očituje kroz rubnu uzrujanost, koju mozak upotrebljava i preokreće u slobodno izabrano djelovanje. Mozak ne dodaje ništa pokretu koji prima, on ga samo upućuje u smjeru najprikladnijem za potrebe našega tijela. "Uloga mozga", kaže Bergson, "katkada je da sprovede prikupljeno kretanje nekom organu koji je izabran za reakciju, katkada da tom kretanju otvori cjelinu puteva za pokret, kako bi se zabilježile sve moguće reakcije od kojih je okrupnio i kako bi analizirao sam sebe rasipajući se. Drugim riječima, mozak nam se javlja kao pomagalo analize u odnosu na prikupljene poticaje i kao instrument odabira u odnosu na obavljene pokrete. Međutim, i u jednom i u drugom slučaju, njegova se uloga ograničuje na prenošenje i razdvajanje poticaja" (M. M., 17). Dakle, ne treba u mozgu gledati organ koji bi trebao preoblikovati primljeni pokret u neki novi entitet - predstavljanje. On je slika među ostalim slikama i, prema tome, ne može ih ni rađati ni zadržati.

Zaključak koji proizlazi iz svih tih zapažanja jest taj da opažaj ne dovodi k spoznaji nego da je bitno usmjeren k djelovanju. Opažaj jednostavno zacrtava smjer u kojem bi se mogao iskazati naš vlastiti utjecaj na opažene stvari. Cilj mu je, dakle, sasvim praktičan. Sve ono što ne zanima naše praktične potrebe izvan je našeg opažaja.

To je bergsonovska teorija o čistom opažaju[6]. No, taj čisti opažaj, po Bergsonu, samo je pojam-granica, ideal koji više postoji u želji nego u stvarnosti: opažaj se nikada ne nalazi u čistom stanju jer u opažaj uvijek umećemo i neku primjesu samih sebe. Zapravo se naši osjeti, a osobito sjećanja i pamćenja, upliću u naše opažaje i čine da naš opažaj, iako trenutan, zauzima zapravo određeno trajanje. Upravo zato "naši susljedni opažaji nisu realni trenuci stvari, kako smo do sada pretpostavljali, nego

ception. Ce sont nos sensations et surtout nos souvenirs, notre mémoire qui s'insinuent dans nos perceptions et qui font que notre perception, instantanée en droit, occupe de fait une certaine durée. C'est pourquoi "nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons supposé jusqu'ici, mais des moments de notre conscience" (M. M., 63).

Dans cet apport de notre mémoire ou de notre conscience consiste la subjectivité de nos perceptions. On pourait donc énoncer la proposition suivante: nos perceptions sont en dehors de nous, parce qu'elle coïncident avec la matière externe; elles sont en nous, parce que, grâce à la mémoire, elles marquent toujours une date de notre histoire interne.

Pour rendre compréhensible cette insinuation de la mémoire dans la perception, Bergson donne sa conception de la mémoire.

La mémoire, d'après Bergson, signifie d'abord la survivance ou la conservation des images passées.

Ces images se conservent sous deux formes différentes: 1° sous forme d'images-souvenirs, 2° sous forme d'habitudes motrices. De là deux formes distinctes de la mémoire motrice: la mémoire spontanée et la mémoire motrice. La première enregistre les événements de notre vie au fur et à mesure qu'ils se déroulent, et réalise ainsi la continuité de notre vie psychique; la seconde crée simplement des attitudes et des dispositions nouvelles à agir. La première serait la mémoire pure, la seconde est "*l'habitude éclairée par la mémoire plutôt que la mémoire même*" (M. M., 81).

C'est la mémoire sous cette seconde forme qui s' explique par le cerveau; la mémoire pure en est complétement indépendante. Il ne faut donc pas dire que le cerveau conserve les souvenirs du passé: il accumule simplement les habitudes motrices. C'est pourquoi les lésions cérébrales (il s'agit surtout des divers cas d'aphasie) ne portent pas, selon Bergson, sur les souvenirs eux-mêmes, mais seulement sur l'évocation des souvenirs, c'est-à-dire sur les dispositions mécaniques qui fournissent un cadre approprié où les souvenirs puissent s' insérer pour s' actualiser.

Comment le lien entre ces deux mémoires devient-il possible?

D'après Bergson, la mémoire spontanée reste attachée complètement au passé, la mémoire mécanique est orientée vers l'action, c'est-à-dire vers le présent. Mais puisque pour notre conscience il n'y a pas de présent mathématique (car chaque moment présent implique déjà la prolongation du passé); et puisque, d'autre part, les images passées ne peuvent s'extérioriser sans le concours de l'action présente qui les évoque et qui leur prépare une attitude corporelle favorable, le lien entre les deux mémoires devient possible. La mémoire spontanée s'insère dans la mémoire mécanique pour

trenuci naše svijesti" (M. M., 63).

U prinosu našeg pamćenja i naše svijesti sastoji se subjektivnost naših opažaja. Mogla bi se, dakle, iznijeti sljedeća tvrdnja: naši su opažaji izvan nas jer se poistovjećuju s izvanjskom materijom; u nama su jer, zahvaljujući pamćenju, uvijek obilježavaju datum naše unutarnje povijesti.

Da bi učinio razumljivim to uplitanje pamćenja u opažaj, Bergson daje svoju zamisao pamćenja.

Pamćenje, po Bergsonu, znači ponajprije preživljavanje ili očuvanje prošlih slika. Te se slike čuvaju pod dva različita oblika: 1. u obliku slika-uspomena, 2. u obliku pokretačkih navika. Odatle dvije različite forme memorije: spontana memorija i poticajna memorija. Prva bilježi događaje našeg života bez obzira na to kako se odvijali i tako ostvaruje kontinuitet našega psihičkog života; druga jednostavno stvara stajališta i nova raspoloženja za djelovanje. Prva bi bila čisto pamćenje, a druga "*više navika prosvjetljena pamćenjem* nego samo pamćenje" (M. M., 81).

Pamćenje u ovom drugom obliku objašnjava se mozgom; čisto pamćenje o njemu je potpuno neovisno. Stoga ne treba reći da mozak čuva uspomene prošlosti: on jednostavno gomila pokretačke navike. Upravo zato ozljede mozga (radi se o raznim afazijama) ne pogađaju, po Bergsonu, same uspomene, nego samo evociranje uspomena, to jest mehaničke sposobnosti koje opskrbljuju primjereni okvir u koji se uspomene mogu umetati kako bi se aktualizirale.

Kako je moguća veza između tih dvaju pamćenja?

Po Bergsonu, spontano pamćenje ostaje potpuno privezano uz prošlost, a mehaničko je pamćenje usmjereno prema djelovanju, to jest prema sadašnjosti. No, budući da za naše pamćenje nema matematičke sadašnjosti (jer svaki sadašnji trenutak već uključuje produženje prošlosti) i budući da se, s druge strane, slike prošlosti ne mogu poizvaniti bez sudjelovanja sadašnjeg djelovanja, koje ih izaziva i priprema im povoljno tjelesno držanje, veza između dvaju pamćenja postaje moguća. Spontano pamćenje se ucjepljuje na mehaničko pamćenje kako bi se ujedinilo s njim; mehaničko pamćenje se solidarizira sa spontanim pamćenjem, kojemu su potrebna prošla sjećanja da bi rasvijetlila izbor u sadašnjem djelovanju. Upravo kroz sjedinjenje sa sadašnjošću prošlost postaje uspješna i djelatna, ali tek po prilagodbi i sličnosti sa sadašnjim stanjem njezina pojava postaje mogućom. To posadašnjenje prošlosti događa se posredstvom "shema pokretača", koje mehaničko pamćenje pruža spontanom pamćenju. "Polazimo", kaže Bergson, "od virtualnog stanja koje malo-pomalo vodimo kroz niz različitih planova svijesti sve do točke na kojoj se ono materijalizira u sadašnjem opažaju, to jest do točke na kojoj ono postaje sadašnje i djelatno stanje,

s'incorporer en elle, la mémoire mécanique se solidarise avec la mémoire spontanée ayant besoin de souvenirs passés pour éclairer le choix dans l'action présente. C'est par l'incorporation dans le présent que le passé devient efficace et agissant, mais c'est seulement par l'adaptation et par la ressemblance avec la situation présente que son apparition devient possible. Cette actualisation du passé se produit par l'intermédiaire des "schèmes moteurs" que la mémoire mécanique fournit à la mémoire spontanée. "Nous partons - dit Bergson - d'un "état virtuel" que nous conduisons peu à peu à travers une série de plans de conscience différents jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire enfin jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps" (M. M., 268).

Toute notre vie psychique se déroule donc entre deux extrémités, entre deux sphères distinctes: la sphère de l'action et celle de la mémoire pure ou du rêve. Mais ordinairement elle ne s'arrête jamais à l'une de ces positions extrêmes. Nos états internes "prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de "systématisations" différentes" (M. M., 185).

C'est pourquoi Bergson parle des "degrés distincts de tension de la mémoire", des tons divers de notre vie mentale, des "étages différents d'esprit", des "plans différents de la conscience" etc., pour exprimer ce va-et-vient continuel entre le plan de l'action et le plan du rêve, entre le domaine matériel et le domaine psychique et spirituel, entre le présent et le passé pur.

Si nous étions dans le passé pur, c'est-à-dire si notre passé, dans sa totalité, nous était présent, la vie nous serrait intolérable, nous serions dans un rêve continuel. Mais il y a quelque chose en nous qui empêche que les souvenirs inutiles du passé ne viennent troubler notre vie journalière et pratique. C'est notre corps. Il est, d'après Bergson, "ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre" (M. M., 189). Toujours orienté vers le présent, vers l'action, il a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit (M. M., 197). Cette limitation se fait par l'adaptation de la vie psychique à la situation actuelle, aux circonstances extérieures qui favorisent la réalisation de ces souvenirs seulement qui ont quelque rapport avec l'action présente. Par là notre corps constitue "le point d'insertion de l'esprit dans la matière".

Et l'unique raison d'être de cette insertion de l'esprit dans la matière c'est, d'après Bergson, l'action (Cfr. M. M., 246).

Le moment est venu de nous demander quelle est la nature de cette union de l'esprit avec la matière, de l'âme avec le corps, et comment expliquer la possibilité de cette union.

odnosno do krajnjeg plana naše svijesti u kojemu se nazire naše tijelo" (M. M., 268).

Sav naš psihički život odvije se, dakle, između dviju krajnosti, između dviju posebnih sfera: sfere djelovanja i sfere čistog sjećanja odnosno sna. Ali one se redovito nikad ne zaustavljaju na jednoj od tih krajnjih pozicija. Naša unutarnja stanja "zadobivaju banalniju formu što se pamćenje više stegne, a osobniju što se više širi, te tako ulaze u beskrajno mnoštvo različitih 'sistematizacija'" (M. M., 185).

Stoga Bergson govori o "posebnim stupnjevima napetosti pamćenja", o raznim tonovima našega mentalnog života, o različitim katovima duha, o raznim planovima svijesti, itd., kako bi objasnio to stalno kretanje između plana djelovanja i plana sna, između sadašnjosti i čiste prošlosti.

Ukoliko bismo bili u čistoj prošlosti, to jest ukoliko bi naša prošlost u svojoj cjelini bila prisutna, utoliko bi nam život bio nepodnosiv, bili bismo u snu koji se ne prekida. No, u nama postoji nešto što sprečava beskorisne uspomene prošlosti da remete naš svagdanji i praktični život. To je naše tijelo. Ono, po Bergsonu, "ustaljuje naš duh, daje mu pretegu i ravnotežu" (M. M., 189). Stalno usmjerenome k sadašnjosti, k djelovanju, tijelu je bitna uloga da život duha ograničuje u svrhu djelovanja (M. M., 197). To se ograničenje događa prilagodbom psihičkog života na sadašnje stanje, na izvanjske okolnosti koje pogoduju ostvarenju samo onih uspomena što imaju neki odnos sa sadašnjim postupkom. Time je naše tijelo "točka ucjepljena duha u materiju".

Jedini pak smisao toga ucjepljenja duha u materiju, po Bergsonu, jest djelovanje (M. M., 246).

Došao je trenutak da se pitamo kakve je naravi to sjedinjenje duha i materije, duše i tijela, i kako protumačiti samu mogućnost toga sjedinjenja.

Što se tiče prvog pitanja, Bergson uspostavlja solidarnost između života duha i života tijela. Ta se solidarnost može usporediti s onom koja nastaje između odjeće i klina na koji se odjeća vješa: "Odjeća pada ako se iščupa klin; klima se ako se klin miče; buši se ili se dere ako je glava klina preoštra; ne slijedi da svaki detalj klina odgovara nekom detalju odjeće, niti da je klin zamjena za odjeću; još manje slijedi da su klin i odjeća jedno te isto. Tako je i svijest neosporno 'obješena' na mozak, ali iz toga nikako ne proizlazi da mozak zacrtava sve detalje svijesti niti da svijest ima ulogu mozga" (E. S., 39).

Ta teorija solidarnosti naučava nezavisnost duše od tijela ili od mozga; mozak ne određuje psihički život nego samo uvjetuje njegovu materijalizaciju u sadašnjem djelovanju.

S toga gledišta, Bergson pobija nauk materijalista, po kojima je

Quant à la première question, Bergson établit une solidarité entre la vie de l'esprit et la vie du corps. Cette solidarité est comparable à celle d'un vêtement accroché à un clou: "il tombe si l'on arrache le clou; il oscille si le clou remue; il se troue, il se déchire si la tête du clou est trop pointue; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau, mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau" (E. S., 39).

Cette théorie de solidarité enseigne donc l'indépendance de l' âme par rapport au corps ou au cerveau: le cerveau ne détermine pas la vie psychique, il conditionne seulement sa matérialisation dans l'action présente.

De ce point de vue, Bergson réfute la doctrine des matérialistes selon lesquels la conscience ne serait qu'un épiphénomène ou comme une phosphorescence qui se surajouterait au cerveau; ainsi que la thèse du parallélisme psychophysiologique qui met les phénomènes cérébraux et les phénomènes menteaux sur la même ligne en considérant les uns comme les duplicata des autres. "La nature - dit-il - n'a pas dû se donner le luxe de répéter en langage de conscience ce que l'écorce cérébrale a déjà exprimé en termes de mouvement atomique ou moléculaire. Tout organe superflu s'atrophie, toute fonction inutile s'évanouit" (E. S., 77).

La vie psychique déborde infiniment les phénomènes cérébraux et le corps en général, mais c'est uniquement par le corps que la vie de l'âme peut s' insérer dans la réalité. C'est pourquoi le cerveau est, selon Bergson, l'organe de l'attention à la vie. Si cet organe est lésé il entraîne nécessairement la perturbation de la vie mentale. Mais il ne faut pas croire que l'âme même soit atteinte par la lésion de la substance cérébrale: elle perd seulement le contact avec la réalité. Dans l'aliénation mentale, par exemple, les malades peuvent raisonner très bien, mais ils raisonnent, comme dit Bergson, à côté ou en dehors de la réalité.

Dans le sommeil, la même inattention à la vie explique les phénomènes du rêve. "Les mêmes facultés s'exercent - dit Bergson - soit qu'on veille soit qu'on rêve, mais elles sont tendues dans un cas et relâchées dans l'autre. Le rêve est la vie mentale tout entière, moins l'effort de concentration" (E. S., 111).

Donc l'unique fonction du cerveau et du corps est d'adapter et d'orienter la vie psychique vers l'action, vers le réel. C'est ce qui les unit. Mais la vie psychique est dans tout le reste complètement indépendante du corps: elle le transcende infiniment.

svijest tek epifenomen ili nekakvo fosforesciranje podložno mozgu; isto tako i tezu o psihofiziološkom paralelizmu, koji mozgovne i mentalne fenomene stavlja na istu crtu promatrajući jedne kao duplikate drugih. "Narav", kaže on, "nije mogla sebi priuštiti luksuz da ponavlja jezikom svijesti ono što je moždana kora već izrazila u okvirima atomskog i molekularnog gibanja. Svaki se suvišni organ umrtvljuje, svaka nekorisna funkcija iščezava" (E. S., 77).

Psihički život beskrajno nadmašuje moždane fenomene i tijelo općenito, ali život duše jedino se po tijelu može ucijepiti u stvarnost. Stoga je mozak, po Bergsonu, organ uslužnosti životu. Ako je taj organ ozlijeđen, nužno izaziva poremećaj mentalnog života. Ali ne treba držati da je sama duša zahvaćena ozljedom moždane supstancije: ona samo gubi dodir sa stvarnošću. U mentalnom otuđenju, na primjer, bolesnici mogu dobro rezonirati, ali oni, kako kaže Bergson, rezoniraju sa strane ili izvan stvarnosti.

U snu, sama neuslužnost životu objašnjava fenomene snova. "Događaju se ista stanja", kaže Bergson, "bilo da je netko budan ili da sanja, ali ona su napeta u jednom slučaju, a opuštena u drugom. San je ukupni mentalni život bez napora za koncentracijom" (E. S., 111).

Dakle, jedina uloga tijela i mozga jest da psihički život prilagode i usmjere prema djelovanju, prema stvarnosti. To je ono što ih ujedinjuje. No, u svemu ostalome psihički je život potpuno nezavisan od tijela: neizmjerno ga nadmašuje.

Iz te transcendentnosti duše nad tijelom Bergson izvlači mogućnost u vjerojatnost preživljavanja duše "za neko vrijeme". "Jer", kaže on, "jedini razlog vjerovanja u utrnuće svijesti nakon smrti jest što se vidi da se tijelo raspada, a taj razlog više ne vrijedi ako je nezavisnost gotovo cijele svijesti od tijela također činjenica koja se konstatira" (E. S., 62-63).

Ostaje da se prouči pitanje: kako je moguće to jedinstvo između duše i tijela?

Sva težina tog problema dolazi, po Bergsonu, odatle što mi podižemo neprelaznu zapreku između trajanja i netrajanja, između kvalitete i kvantitete. Upravo u homogenom prostoru brojni odvojeni predmeti nadoslagani su jedni uz druge i zbog toga se mi toliko opiremo kontinuitetu i heterogenosti psihičkog života. No, u stvarnosti, taj homogeni prostor ne postoji. Ono što je neposredno dostupno našoj intuiciji jest rašireni kontinuitet po kojemu su rasprostrte kvalitete (D. S., 45).

Odakle to da mi u tom nedjeljivom kontinuitetu materije podižemo izdvojena tijela, s preciznim i jasno određenim granicama? Zašto se neposredno shvaćeni kontinuitet predstavlja u obliku diskontinuiteta?

Praktične potrebe našega života, kaže Bergson, navode nas na to

De cette transcendance de la vie de l'âme par rapport au corps, Bergson déduit la possibilité et la probabilité de la survivance de l'âme "pour un temps". Car - dit-il - l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate" (E. S., 62-63).

Une question reste à examiner: comment cette union entre l' âme et le corps est-elle possible?

Toute la difficulté de ce problème vient, d'après Bergson, de ce que nous établissons une barrière infranchissable entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. C'est surtout l'espace homogène où les objets multiples et distincts se juxtaposent les uns après les autres que nous opposons si radicalement à la continuité et l'hétérogénéité de la vie psychique. Mais, en réalité, cet espace homogène n'existe pas. Ce qui est immédiatement donné à notre intuition, c'est une continuité étendue sur laquelle sont déployées des qualités (D. S., 45).

D'où vient alors que nous érigions, dans cette continuité indivisible de la matière, des corps bien distincts, aux limites précises et nettement déterminées? Pourquoi la continuité immédiatement perçue se présente sous forme de la discontinuité?

Ce sont les besoins de notre vie pratique, dit Bergson, qui nous amènent à ce morcelage, à cette fragmentation de la continuité étendue. "Nos besoins sont autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts" (M. M., 220). Nos perceptions dessinent simplement notre action possible sur les choses. Par conséquent, toute la division et la divisibilité de la matière est relative à notre action pratique. L'espace homogène n'est alors que "le substrat simplement conçu, le schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie" (M. M., 234), le principe de division et de solidification introduit dans le réel en vue de l'action. (Cfr M. M., 236).

Mais si la division et la discontinuité n'appartiennent pas à la matière étendue elle-même, mais à l'espace que nous tendons au-dessous d'elle, alors la matière peut être considerée comme une "conscience où tout s'équilibre, se compense, se neutralise; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière. Ces deux termes, perception et matière, marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action: la sensation reconquiert l'extension, l'étendue

mrvljenje, na drobljenje rasprostrtog kontinuiteta. "Naše su potrebe snopovi svjetla koji, upereni u kontinuitet osjetljivih kvaliteta, u njima ocrtavaju odjelita tijela" (M. M., 220). Naši opažaji jednostavno ocrtavaju naše moguće djelovanje na stvari. Dosljedno tome, svako dijeljenje ili dijeljivost materije povezano je s našim praktičnim djelovanjem. Homogeni prostor je zapravo "jednostavno shvaćena podloga, idealna shema proizvoljne i nedefinirane djeljivosti" (M. M., 234), načelo dijeljenja i skrućivanja uvodi se u stvarnost radi djelovanja (M. M., 236).

No, ako dijeljenje i diskontinuitet ne pripadaju samoj rasprostrtoj materiji nego prostoru koji mi širimo iznad nje, tada se materija može promatrati kao "svijest u kojoj se sve uravnotežuje, nadoknađuje, normalizira; ona istinski pruža nedjeljivost našeg opažaja, tako da u obrnutom slučaju možemo bez skrupule opažaju pripisivati nešto od važnosti materije. Te dvije stvari, materija i opažaj, stupaju u tolikoj mjeri zajedno da se unaprijed možemo osloboditi onoga što bi se moglo nazvati predrasudama djelovanja: osjet ponovo stječe protežnost, konkretna raširenost ponovo zadobiva svoj kontinuitet i svoju naravnu nedjeljivost. A homogeni prostor koji se uspostavlja između dva kraja kao neprobojna zapreka stvaran je tek kao neka shema ili simbol. On se tiče postupaka bića koje djeluje na meteriju, ali ne djelovanja duha koji umuje o njegovoj biti" (M. M., 245-246).

Korjenita opreka između dijeljenog trajanja i čistog netrajanja, između homogenog i djeljivog prostora i kvalitativne heterogenosti psihičkog života, opreka koja bi zapravo onemogućila jedinstvo tijela i duše, ta je opreka, prema Bergsonu, apsolutno fiktivna. Stvaran je samo određeni međuprostor između tih dviju krajnosti, i to neprekinuta i kvalitativna rasprostrtost predmeta opažaja.

No, budući da je materija i sama neka "svijest" kad poprima psihičke oznake, moramo joj pripisivati trajanje analogno svome i, dosljedno tome, jedinstvo materije i duha nije više misterij. Razlikovanje postoji, ali se to razlikovanje svodi na različitost ritma trajanja. Duh u nedjeljivom činu sažima susljedne trenutke trajanja materije i upravo tom operacijom on se dodiruje materije, pomoću toga dodira on djeluje na nju, i to djelovanje je jedini smisao njihova jedinstva. Prema tome, "beskrajnost stupnjeva između materije i potpuno razvijenog duha poima se", kaže Bergson, "kao duh koji je sposoban za djelovanje ne samo neodređeno, nego razumno i promišljeno. Svaki od tih susljednih stupnjeva koji odražava sve veću intenzivnost života odgovara sve većoj napetosti trajanja" (M. M., 248). Najniži stupanj duha je čisti opažaj (duh bez pamćenja), ali, kao što smo već rekli, on se podudara s materijom. A onda, jedinstvo duha i materije ne iskazuje se više u granicama prostora koji je fikcija nego u granicama trajanja

concrète reprend sa continuitté et son indivisibilité naturelles. Et l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schéme ou d'un symbole. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit qui spécule sur son essence" (M. M. 245-246).

L'opposition radicale entre l'étendue divisée et l'inétendu pur, entre l'espace homogène et divisible et l'hétérogénéité qualitative de la vie psychique, l'opposition qui de fait rendrait impossible l'union du corps avec l'âme, cette opposition est, d'après Bergson, absolument fictive. Ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre ces deux extrémités, à savoir, l'extension continue et qualitative de l'objet de la perception.

Mais alors, la matière en recevant les caractères psychiques, étant elle-même une "conscience", nous devons lui atribuer une durée analogue à la nôtre, et, par conséquent, l'union entre la matière et l'esprit n'est plus un mystère. La distinction existe, sans doute, mais cette distinction se réduit en une différence de rythme de la durée. L'esprit contracte dans un acte indivisible les moments successifs de la durée de la matière, et c'est précisément par cette opération qu'il prend contact avec la matière, c'est par ce moyen qu'il peut exercer son action sur elle, action qui est l'unique raison d'être de leur union. Et alors, "on conçoit, dit Bergson, une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée" (M. M., 248). Le plus bas degré de l'esprit serait la perception pure (l'esprit sans la mémoire), mais elle coïncide, comme nous le savons déjà , avec la matière. Et alors, l'union de l'esprit avec la matière ne s'exprime plus en des termes de l'espace qui est une fiction, mais en des termes de la durée qui est la vraie et l'unique réalité pour l'esprit comme pour la matière. Replacé dans la durée, notre corps est situé au point précis où notre passé vient expirer dans une action (Cfr. M. M., 75). Il représente le moment présent de la durée de l'esprit. L'opposition entre l'inétendu et l'étendu n'existe plus et le problème de l'union entre l'esprit et le corps se résout non en fonction de l'espace, mais en fonction de la durée.

Reste une autre opposition, celle qui existe entre la quantité et la qualité. Entre les changements purement quantitatifs qu'on observe dans la réalité objective et l'hétérogénéité qualitative de états psychiques," dit-on, il n'y a pas de transition possible. Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences

koje je istinska i jedina stvarnost jednako za duh kao i za materiju. Metnuto u trajanje, naše je tijelo smješteno upravo na onu točku na kojoj naša prošlost završava u djelovanju (M. M., 75). Ono predstavlja sadašnji trenutak trajanja duha. Oprека između prostora i neprostora više ne postoji i problem jedinstva između duha i tijela ne razrješuje se u funkciji prostora nego u funkciji trajanja.

Ostaje jedna druga oprека, ona koja postoji između kvantitete i kvalitete. Između čisto kvantitativnih promjena koje se zapažaju u objektivnoj stvarnosti i kvalitativne heterogenosti psihičkih stanja kaže se da ne postoji mogućnost prijelaza. No, pitanje je kako znati da stvarna gibanja ne predstavljaju međusobno tek razlike kvantitete ili da to nije sama kvaliteta koja, tako reći, unutra treperi i skandira svoje vlastito postojanje kroz neizračunljivi broj trenutaka (M. M., 225). Kvalitativna oznaka gibanja obično se zanemaruje jer se obično povezuje s atomima ili drugim elementima kvantitativnog reda. No, budući da su atomi zapravo čiste fikcije, mijenjanje izvanjskog svijeta postaje jednako supstancijalno kao i mijenjanje našega psihičkog života; mijenjanje ima određeno trajanje (jer pretpostavlja jedno prije i jedno kasnije) i samim tim postaje "dio svijesti" (M. M., 276). Prema tome, nema bitne razlike, čak ni istinskog razlikovanja između gibanja i kvalitete (usp. M. M., 244). Jedno i drugo su tek različite forme napetosti, koncentracije jednoga te istoga supstancijalnog gibanja. Kozmički proces tako postaje neprekidan izljev čija različita očitovanja, u mehaničkom gibanju ili u složenom procesu ljudske svijesti, jesu tek različiti stupnjevi koncentracije jednoga te istoga neprekinutog nastajanja.

S toga gledišta, sloboda i nužnost više se ne suprotstavljaju tako korjenito kako se obično misli. Mogu se promatrati kao različiti stupnjevi koncentracije kozmičke energije. Nastajanje je posvuda, pa prema tome i sloboda. No, ono je katkada tako sporo, tako raspršeno, da se praktično može ne primjećivati. Odatle potječe determinizam prirodnih zanosti. Što se više približavamo organskom biću, a posebno čovjeku, energije postaju sve složenije i djelotvornije. I tada govorimo o slobodi.

Tako iščezavaju opreke pučkoga dualizma, a samim tim i problem jedinstva duha i materije.

Spojiti duh sa širom stvarosti, protumačiti izvor materije, to će biti predmet slijedeće glave.

de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en nombre souvent incalculable de moments (M. M., 225). On méconnait le caractère qualitatif du mouvement parce qu'on l'attache ordinairement à des atomes ou à d'autres éléments de l'ordre quantitatif. Mais étant donné que les atomes sont en réalité de pures fictions, le changement du monde externe devient substantiel comme celui de notre vie psychique, il occupe une certaine durée (car il présuppose un avant et un après) et par là même il devient "quelque chose de la conscience" (M. M., 276). Et alors il n'y a pas de différence essentielle, pas même de distinction véritable entre le mouvement et la qualité (Cfr. M. M., 244). L'un e l'autre ne sont que des formes différentes de la tension, de la concentration d'un même mouvement substantiel. Le processus cosmique devient ainsi un flux continuel dont les manifestations différentes, dans les mouvements mécaniques ou dans les processus complexes de la conscience humaine, ne sont que les degrés différents de la concentration d'un même devenir continuel.

De ce point de vue, la liberté et la nécessité ne s'opposent plus aussi radicalement qu'on le croit ordinairement. On peut les considérer comme les degrés différents de la concentration de l'énergie cosmique. Le devenir est partout, donc la liberté , elle aussi. Mais il est parfois si lent, si dispersé qu'on l' peut ignorer pratiquement. De là le déterminisme des sciences naturelles. Plus nous nous approchons des êtres organiques et surtout de l'homme, plus les énergies deviennent complexes et efficaces. Et nous parlons là de la liberté.

Ainsi les oppositions du dualisme vulgaire s'évanouissent, et par là même le problème de l'union entre l'esprit et la matière.
Rattacher l'esprit à une réalité plus vaste, expliquer l'origine de la matière, ce sera l'objet du chapitre suivant.

Il était nécessaire d'exposer brièvement cette doctrine de la perception pure, parce qu'elle nous renseigne en même temps sur la conception bergsonienne de la matière. Bergson tient à ce sujet une position intermédiaire entre le réalisme et l'idealisme. Il admet comme le réalisme l'objectivité de la réalité extérieure, mais il se rapproche de l'idéalisme en soutenant que cette réalité extérieure ne se distingue pas essentiellement de la représentation que nous avons d'elle.

Bilo je nužno kratko izložiti taj nauk o čistom opažanju jer nas on istovremeno uvod i u bergsonovo poimanje materije. Bergson je u tom pitanju na sredini između realizma i idealizma. Kao i realizam, on priznaje objektivnost izvanjske realnosti, ali se približava idealizmu smatrajući da se ta izvanjska realnost ne razlikuje bitno od predodžbe koju o njoj imamo.

CHAPITRE II.

L'ÉVOLUTION DE LA VIE COSMIQUE

"Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général?" (E. C., 8).

Par cette question que M. Bergson pose dans les premières pages de l'*Évolution créatrice*, nous passons de la psychologie bergsonienne à la métaphysique.

Et voici la réponse à cette question: l'existence en général présente les mêmes caractères que la vie psychique, par conséquent, la durée qui est l'essence de la vie psychique est aussi le principe constitutif de la totalité du réel, de l'existence en général. La durée est "l'étoffe même de la réalité; c'est "la vie même des choses" et la réalité fondamentale" (E. C., 390, 343).

Il y a, d'après Bergson, une communauté d'essence entre notre être intérieur et l'être de l'univers des choses, entre la vie psychique et la vie cosmique.

L'*Évolution créatrice* n'est donc qu'une transposition sur le plan métaphysique de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience.*

Bergson aborde le problème métaphysique par la considération de la vie organique. "L'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant". (E. C., 16). Sans cet enregistrement continuel de la durée, sans cette conservation du passé dans le présent, la vie organique, tout aussi bien que la vie psychique, serait impossible. C'est précisément ce qui distingue un être vivant d'un corps brut. Celui-ci n'a pas d'histoire. Son présent n'apporte rien de nouveau à son passé: il est dans un présent qui recommence sans cesse. Au contraire, le temps est d'après Bergson une force agissante pour le corps vivant. Et la preuve de cette action de la durée est le fait du vieillissement. Le corps vivant vieillit et les effets visibles du vieillissement

GLAVA II.

EVOLUCIJA KOZMIČKOG ŽIVOTA

"Postojanje svjesnog bića sastoji se u mijenjanju, mijenjanje u dozrijevanju, dozrijevanje u beskrajnom stvaranju sama sebe. Može li se to reći i za postojanje općenito?" (E. C., 8).

Tim pitanjem, koje Bergson postavlja na prvim stranicama djela *Stvaralačka evolucija*, prelazimo s bergsonovske psihologije na metafiziku.

I evo odgovora na to pitanje: budući da postojanje općenito pokazuje iste značajke kao i psihički život, onda je i trajanje, koje je bit psihičkog života, također tvorbeno načelo cjeline stvarnosti, postojanja općenito. Trajanje je "upravo tkanina stvarnosti", "sam život stvari" i temeljna stvarnost (E. C., 390, 343).

Po Bergsonu, postoji zajedništvo biti između unutarnjeg bića i bića svemira stvari, između psihičkog i kozmičkog života.

Stvaralačka evolucija samo je premještaj na metafizičku razinu iz *Rasprave o neposrednim datostima svijesti.*

Bergson zahvaća metafizički problem kroz promatranje organskog života. "Organizam koji živi jest nešto što traje. Njegova se prošlost sva produljuje u njegovu sadašnjost, u njoj ostaje prisutna i djelatna" (E. C., 16). Bez toga neprekidnog bilježenja trajanja, bez tog čuvanja prošlosti u sadašnjosti, organski bi život, jednako kao i psihički, bio nemoguć. Upravo to razlikuje živo biće od neorganskog tijela. Ono, naime, nema povijesti. Njegova sadašnjost ne prinosi ništa novo njegovoj prošlosti: ono je u sadašnjosti koja uvijek iznova započinje. Nasuprot tome, po Bergsonu, u živom tijelu vrijeme je djelatna snaga. A dokaz da trajanje djeluje jest činjenica starenja. Živo tijelo stari, a vidljivi učinci starenja imaju dublji uzrok od onoga što nam ga pružaju mehanička tumačenja: to je stalnost prošlosti u sadašnjosti, to je trajanje. "Gdje god nešto živi, to otvara neku stranu, neki registar u koji se ucjepljuje vrijeme" (E. C., 17).

ont une cause beaucoup plus profonde que celle que nous donnent les explications mécanistes: c'est la persistance du passé dans le présent, c'est la durée. "Partout où quelque chose vit, il y a ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit" (E. C., 17).

Et cette durée comme celle de notre conscience est créatrice: elle crée à chaque instant des formes nouvelles de la vie, nouvelles et imprévisibles. De là irréversibilité des phénomènes vitaux et l'impossibilité de les prévoir: caractère essentiel des êtres vivants qui les distingue radicalement des corps bruts.

Le moment actuel d'un corps brut trouve son explication et sa raison d'être dans le moment précédent; au contraire, l'état présent d'un corps vivant est incommensurable avec ses antécédents. On ne saurait appliquer ici le principe que le même produit le même, parce que dans la vie il n'y a pas de répétition: chaque moment est unique en son genre, et il est absurde de le prévoir avant qu'il se produise. Comme la vie psychique, la vie organique n'admet qu'une explication régressive: la prévision est complètement impossible.

Par le procédé identique à celui de l'*Essai*, Bergson arrive à constater deux aspects essentiels de la vie organique: la durée et la création incessante des formes nouvelles de la vie.

Ces deux caractères essentiels de la vie organique ramènent M. Bergson à l'idée de concevoir la vie comme un mouvement, un devenir, une évolution, et il se rapproche par là de l'évolutionnisme contemporain basé sur les résultats de la biologie moderne.

En admettant la thèse évolutionniste, il l'adapte à sa philosophie de la durée et arrive ainsi à son biologisme metaphysique, tel que nous le trouvons dans l'*Évolution créatrice*.

"A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance: ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait" (E. C., 28). Ce courant de vie est "la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes" (E. C., 57) et qui constitue ainsi l'unité du monde organique. Cet élan vital est la cause des formes toujours nouvelles de la vie (c'est-à-dire de création des espèces nouvelles), et en même temps, la cause des ressemblances entre les formes les plus divergentes de la vie, car c'est le même élan qui donne naissance et qui anime toutes ces formes différentes de la vie.

C'est la théorie que M. Bergson donne pour expliquer la vie

A to trajanje, kao i trajanje naše svijesti, jest stvaralačko: u svakom trenutku stvara nove forme života, nove i nepredvidljive. Odatle potječe nepovratnost životnih fenomena i nemogućnost da se predvide: to je bitna značajka živih bića po kojoj se ona korjenito razlikuju od anorganskih tijela.

Sadašnji trenutak nekoga anorganskog tijela nalazi svoje objašnjenje i smisao postojanja u proteklom času; naprotiv, sadašnje stanje nekoga živog tijela neusporedivo je s onima koja su mu prethodila. Ovdje se ne može primijeniti načelo da isto proizvodi isto jer u životu nema ponavljanja: svaki je trenutak jedinstven u svom rodu i apsurdno je predviđati ga prije nego se dogodi. Kao i psihički život, tako i organski ne dopušta povratno tumačenje: predviđanje je posve nemoguće.

Identičnim postupkom kao i u *Eseju*, Bergson konstatira dva bitna vida organskog života: trajanje i neprekinuto stvaranje novih oblika života.

Ta dva bitna vida organskog života navode Bergsona na ideju da život pojmi kao gibanje, postajanje, evoluciju i time se približi suvremenom evolucionizmu oslonjenom na rezultate moderne biologije.

Usvajajući evolucionističku tezu, on je prilagođuje svojoj filozofiji trajanja i tako dolazi do metafizičkog biologizma, kakav nalazimo u *Stvaralačkoj evoluciji*.

"U određenom času, na određenoj točki prostora, rodio se sasvim vidljiv tijek: ta struja života, prolazeći kroz tijela koja je jedno po jedno organizirala, prelazeći s naraštaja na naraštaj, razdijelila se u vrste i razmrvila u individue ne gubeći ništa od svoje snage, dapače intenzivirajući se koliko je više napredovala" (E. C., 28). Taj tijek života je "nastavljanje jednog te istog elana koji je razdijeljen između divergentnih smjerova evolucije" (E. C., 57) i koji time tvori organsko jedinstvo organskog svijeta. Taj životni elan uzrok je sve novijih oblika života (to jest stvaranja novih vrsta) i istovremeno uzrok sličnosti među najrazličitijim formama života, jer upravo taj elan rađa i oživljuje sve raznolike forme života.

Tu teoriju nudi Bergson kako bi protumačio organski život i njegovu evoluciju. Suprotstavlja je drugim tumačenjima života kao što su mehanizam ili finalizam.

Mehanizam smatra život rezultatom djelovanja jedino fizičkih i kemijskih uzroka; finalizam, naprotiv, dopušta unutarnje načelo imanentno organizmima koje ih gura k ostvarenju određenog i pripremljenog plana.

Po Bergsonu, i jedno i drugo tumačenje života je lažno, jer i jedno i drugo postavlja unaprijed cjelinu stvarnoga u kojoj je sve zadano i u kojoj vrijeme nema druge uloge osim da prolazi kroz ono što je već sadržano u početnim oblicima života. U tim tumačenjima, vrijeme je lišeno

organique et son évolution. Il l'oppose à d'autres explications de la vie, telles que le mécanisme ou le finalisme.

Le mécanisme considère la vie comme le résultat de l'activité des seules causes physiques et chimiques; le finalisme, au contraire, admet un principe interne immanent aux organismes qui les pousse vers la réalisation d'un plan déterminé et préconçu.

L'une et l'autre explication de la vie sont fausses d'après Bergson, car l'une comme l'autre posent d'avance la totalité du réel où tout est donné et où le temps ne fait que dérouler ce qui est déjà contenu dans les formes primitives de la vie. Dans ces explications le temps est dépourvu de toute efficacité, par conséquent, il serait inutile.

"L'argument essentiel - dit Bergson dans sa letre à M. Harald Höffding - que je dirige contre le mécanisme en biologie est qu'il n'explique pas comment la vie déroule une histoire, c'est-à-dire une succession où il n'y a pas de répétition, où tout moment est unique et porte en lui la représentation de tout le passé"[1]

Mais le finalisme, lui aussi, ne tient pas compte de la durée réelle. Il présuppose en effet que chaque être vivant réalise un plan déterminé. Cela revient à dire, selon Bergson, que l'avenir préexiste dans le présent, et le temps devient alors complètement inutile, car tout est donné déjà par avance. "Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours... Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé" (E. C., 42, 43).

La philosophie de la vie, telle que la propose Bergson, se rapproche en un certain sens du finalisme. Comme le finalisme, elle nous représente la vie organique comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie, dit Bergson, "tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune" (E. C., 55). Elle résulte de l'unité de l'élan originel, d'une vis à tergo et non pas d'un but, d'un plan que l'on devrait réaliser. Le plan, d'après Bergson, "clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse infinie" (E. C., 114).

C'est aussi par cette impulsion initiale que M. Bergson explique la similitude de structure entre les formes différentes de la vie et la présence de certains organes identiques dans les lignes d'évolution divergentes.

Il donne à ce sujet une réfutation originale des théories de Darwin, de De Vries, d'Eimer, de Lamarck et des Néo-Lamarckiens, et à toutes ces théories oppose sa propre théorie de l'élan vital d'après laquelle la présence d'organes identiques dans des organismes très différents est tout à fait naturelle,

djelotvornosti pa bi, prema tome, bilo i beskorisno.

"Bitni argument", piše Bergson u pismu Haraldu Höffdingu, "koji upućujem protiv mehanizma u biologiji jest u tome što on ne objašnjava kako se život odvija u povijesti, odnosno slijed u kojemu nema ponavljanja, u kojemu je svaki trenutak jedinstven i u sebi predstavlja svu prošlost".1

No, ni finalizam ne uvažava stvarno trajanje. On pretpostavlja da svako živo biće ostvaruje neki određeni plan. To bi značilo, po Bergsonu, da budućnost pretpostoji u sadašnjosti te vrijeme postaje posve beskorisno jer sve je zadano unaprijed. "Tako shvaćen finalizam zapravo je samo obrnut mehanizam... On zamjenjuje privlačnost budućnosti s provalom prošlosti" (E. C., 42, 43).

Filozofija života, kako je izlaže Bergson, približava se u određenom smislu finalizmu. Kao i finalizam, predstavlja nam organski život kao skladnu cjelinu. No, taj sklad, kaže Bergson, "vuče k identitetu impulzija, a ne k zajedničkoj težnji" (E. C., 55). On izvire iz jedinstva izvornog elana, iz *vis à tergo*, a ne iz cilja, iz plana koji bi trebalo ostvariti. Plan, po Bergsonu, "zaključava budućnost kojoj zacrtava formu. Nasuprot tome, pred evolucijom života vrata budućnosti ostaju posve otvorena. Snagom početnog zamaha nastavlja se stvaranje bez kraja. To gibanje ujedinjuje organizirani svijet, a to ujedinjavanje rađa beskrajnim bogatstvom" (E. C., 114).

Upravo tom početnom impulzijom Bergson tumači sličnost struktura među različitim oblicima života i pojavu određenih identičnih organa u divergentnim evolucijskim smjerovima.

Na osebujan način pobija teorije koje su iznijeli Darwin, De Vries, Eimer, Lamarck, neolamarkisti, i svim tim teorijama suprotstavlja svoju o životnom elanu, po kojoj je prisutnost identičnih organa u različitim organizmima sasvim naravna, jer se "i u zadnjem potočiću mora naći dio impulsa primljena na izvoru" (E. C., 59).

*

Pošto je naznačio glavnu ideju svoje teorije života, Bergson opisuje divergentne smjerove evolucije života.

Život je u svojoj biti evolucija, stvaralačka evolucija. Da bi se razvijao, život se mora usitniti u mnoštvo različitih vrsta i raspoznatljivih jedinki. Duboki razlog toga usitnjenja života prebiva u samoj naravi života. "Naime, život je težnja, a bit je težnje da se razvije u obliku mlazova, stvarajući samim svojim rastom divergentne smjerove među koje će se dijeliti životni elan" (E. C., 108).

Kozmički život (kao i psihički) sadrži beskrajno mnoštvo težnji i klica koje ištu ostvarenje. Unutarnji potisak goni život da poizvani svoje

puisque "on devrait retrouvrer jusque dans les derniers ruisselets quelque chose de l'impulsion reçue à la source" (E. C., 59).

*

Après avoir indiqué l'idée générale de sa théorie de la vie, Bergson décrit les directions divergentes de l'évolution de la vie. La vie est une évolution par son essence, une évolution créatice. Pour évoluer, la vie devait se fragmenter en une multiplicité d'espèces différentes et des individualités distinctes. La cause profonde de cette fragmentation de la vie gît dans la nature même de la vie. "Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan" (E. C., 108).

La vie cosmique (comme la vie psychique) renferme une multiplicité infinie de tendances et de virtualités qui demandent l'actualisation. Une poussée intérieure porte la vie à extérioriser ses tendances; la matière décide de cette extériorisation. En se heurtant à la matière, les tendances confondues se dissocient et se divisent les unes des autres, et, par là même, créent des directions différentes et des formes divergentes de la vie.

Les deux directions principales dans lesquelles la vie s'est manifestée sont les végétaux et les animaux. Au bout de la deuxième direction se trouve l'homme. Mais il n'y a pas pour Bergson de distinction tranchée entre ces deux directions. Il n'y a pas de caractères nettement déterminés qui seraient distinctifs *a priori* d'un de ces deux règnes: il y a seulement une tendance à accentuer certains caractères qui peuvent fournir la base d'une "définition dynamique" de ces deux directions où la vie s'est scindée.

Les traits caractéristiques des animaux (le mode d'alimentation, la mobilité, la conscience éveillée) coexistent dans les végétaux aussi, mais d'une manière moins accentuée. Cela suppose, dit Bergson, que "le végétal et l'animal descendent d'un ancêtre commun qui réunissait, à l'état naissant, les tendances de l'un et de l'autre". (E. C., 123). Ces tendances étaient impliquées les uns dans les autres, mais dans l'évolution progressive elles devaient se séparer. De là deux directions divergentes avec des caractères différents quoique complétementaires.

De ces deux directions celle où s'engagèrent les animaux est la direction même du mouvement évolutif; le monde végétal, au contraire, représente la décadence et l'atrophie du mouvement évolutif de la vie.

Dans le règne animal, c'est aux Vertébrés et aux Arthropodes qu'on doit reconnaître la supériorité incontestable sur les formes inférieures de la vie. Dans la série des Arthropodes le plus haut degré de l'évolution ont atteint les Insectes, et dans la série des Vertébrés, c'est l'homme qui représente le point culminant de l'évolution de la vie.

*

težnje; materija odlučuje o tom poizvanjenju. Sudarajući se u materiji, pomiješane se težnje razlučuju i dijele jedne od drugih te samim tim stvaraju divergentne smjerove i divergentne forme života.

Dva glavna smjera u kojima se očitovao život jesu biljni i životinjski. Na kraju drugog smjera nalazi se čovjek. Ali za Bergsona nema razdvojene razlike između ta dva smjera. Nema jasno određenih značajki koje bi stvarale razliku a priori između ta dva kraljevstva: postoji samo težnja da se istaknu određene značajke koje pružaju osnovu za "dinamičku definiciju" tih dvaju smjerova na koje se život rascijepio.

Karakteristične crte životinja (način prehrane, pokretnost, probuđena svijest) supostoje i u bilju, ali su manje istaknute. To pretpostavlja, kaže Bergson, da "biljke i životinje protječu od zajedničkog pretka koji je u početnom stanju ujedinjavao jedan i drugi smjer" (E. C., 123). Te su težnje bile uključene jedna u drugu, ali u stupnjevitoj evoluciji one su se razdijelile. Odatle dva divergentna smjera s različitim, iako komplementarnim, značajkama.

Od ta dva smjera upravo je onaj u kojemu su se začele životinje smjer samoga evolutivnog gibanja; biljni svijet, naprotiv, znači dekadenciju i atrofiju evolutivnog gibanja života.

U životinjskom svijetu, kralješnjacima i člankonošcima treba priznati neospornu nadmoć nad nižim formama života. U nizu člankonožaca najviši stupanj evolucije dosegli su kukci, a u nizu kralješnjaka čovjek, koji je ujedno vrhunska točka evolucije života.

*

Po analogiji sa psihičkim životom, Bergson je izveo zaključke o životu općenito, o kozmičkom životu koji svojom stvaralačkom evolucijom rađa različite forme organskog života, a čije je najsavršenije očitovanje čovjekov psihički život. Sam Bergson kaže da je on jednostavno primijenio ideje iz *Eseja* na život općenito, "promatran sa psihološkog gledišta" (E. C., VII).

Život spada u "psihološki red" (E. C., 279), kaže Bergson. Zato on na život općenito primjenjuje značajke koje je utvrdio u psihičkom životu.

Ono što ga je najviše zapanjilo dok je proučavao psihički život jest uzajamno prožimanje unutarnjih stanja (mnogostrukost fuzija), koja postaju raspoznatljiva tek primjenom ideje prostora. Ali život općenito i sam obuhvaća mnoštvo težnji koje se uzajamno prožimaju. Život je u sebi "neizmjerje virtualnosti" (E. C., 280) i težnji i tek se u dodiru s materijom te težnje i te virtualnosti razdvajaju.

Psihički život obilježava i nedjeljivi tijek. Međutim, tijek progresa

C'est par analogie avec la vie psychique que M. Bergson a conclu à une vie en général, à une vie cosmique, qui, dans son évolution créatrice, donne naissance à des formes différentes de la vie organique, et dont la manifestation la plus parfaite est la vie psychique de l'homme.

Bergson dit lui-même qu'il a appliqué tout simplement les idées de l'*Essai* à la vie en général, "envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique" (E. C., VII.).

La vie est "d'ordre psychologique" (E. C., 279), dit Bergson. C'est pourquoi il applique à la vie en général les mêmes caractères qu'il a constaté dans la vie psychique.

Ce qui l'a frappé d'abord dans l'étude de la vie psychique, c'est la compénétration mutuelle d'états internes (la multiplicité de fusion) qui ne deviennent distincts que par application de l'idée d'espace. Mais la vie en général renferme, elle aussi, une multiplicité de tendances qui se compénètrent réciproquement. La vie est en elle-même une "immensité de virtualité" (E. C., 280) et de tendances, et ce n'est que par le contact avec la matière que ces tendances et ces virtualités se dissocient.

C'est ensuite la continuité indivisible qui caractérise la vie psychique. Mais la continuité de progrès et d'évolution est essentiel aussi à la vie en général, et "plus on fixe attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience" (E. C., 29).

Et si la vie psychique est créatrice par son essence, la vie en général n'est en réalité qu'une "création indéfiniment continuée" (E. C., 193). "On pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose" - écrit Bergson (E. C., 31).

Enfin, la vie psychique est libre; mais la vie en général est pour Bergson synonyme de la liberté: "la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité" (E. S., 14), et chaque être vivant représente une certaine somme de liberté et de contingence s'introduisant dans le monde (E. C, 284).

Bergson identifie donc la vie avec la conscience. L'élan vital est en même temps conscience ou supra-conscience. Toute évolution de la vie serait donc un développement progressif de la conscience. Elle se manifeste, dans la série des Vertébrés (et surtout chez l'homme) sous la forme de l'intelligence; chez les Hyménoptères (qui sont le point culminant des Arthropodes) sous la forme de l'instinct; et dans le monde végétal, la conscience s'endort.

"Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croisance" (E. C., 146).

i evolucije bitan je i za život općenito, i "što se više usredotočuje pozornost na taj kontinuitet života, to se više vidi kako se organska evolucija približava evoluciji svijesti" (E. C., 29).

I dok je psihički život stvaralački po svojoj biti, dotle je život općenito zapravo "bezgranično kontinuirano stvaranje" (E. C., 193). "O životu, kao i o svijesti, moglo bi se reći da u svakom trenutku nešto stvara", piše Bergson (E. C. 31).

Uostalom, psihički je život slobodan, ali život općenito za Bergsona je sinonim slobode: "Život je upravo sloboda koja se ucjepljuje u nužnost" (E. S., 14), i svako živo biće predstavlja određeni zbroj slobode i nužnosti koje uvodi u svijet (E. C., 284).

Bergson, dakle, poistovjećuje život sa sviješću. A životni elan je istovremeno svijest i nadsvijest. Sva bi, dakle, evolucija života bila progresivni razvoj svijesti. Ona se očituje u nizu kralješnjaka (osobito kod ljudi) u obliku inteligencije, kod himenoptera (koji su vrhunac člankonožaca) u obliku instinkta, a u biljnom svijetu svijest je uspavana.

"Vegetativna ukočenost, instinkt i inteligencija, eto to su elementi koji se podudaraju u životnom proboju zajedničkom bilju i životinjama, koji će se, tijekom razvoja u kojemu se iskazuje u najnepredvidljivijim oblicima, razdvojtiti samom činjenicom svoga rasta" (E. C., 146).

Ta tri različita smjera u koja se zasjekla svijest nikad se ne nalaze u čistom stanju. Nema inteligencije, kaže Bergson, koja nije pomiješana s instinktom, nema instinkta koji ne bi bio "okružen trakom inteligencije". To su više težnje negoli gotove stvarnosti.

Ipak, postoji razlika između instinkta i inteligencije.[2]

Instinkt je svijest, urođena i neposredna, o nekom predmetu kroz osjećaj privlačenja. Tako npr. osa, koja želi paralizirati gusjenicu a da je ne usmrti, ubada svoju žrtvu upravo u mjesto gdje joj se nalaze nervni centri. Ta svijest privlačenja koju osa posjeduje o gusjenici ima svoje objašnjenje u jedinstvu života koji i jedna i druga očituju, samo na drukčiji način. U fenomenima osjećaja, u neosmišljenoj privlačnosti i odbojnosti proživljavamo i u samima sebi, u prilično neodređenom obliku, ali prožetome inteligencijom, iskustvo nečega što se mora dogoditi u svijesti kukca koji reagira nagonski, instinktivno (E. C., 190).

Inteligencija je, naprotiv, izvanjska spoznaja o predmetu, formalna spoznaja koja se više odnosi na dodire i odnose među stvarima nego na same stvari. No, ne ograničuje se, poput instinkta, koji je usmjeren jednostavno na potrebu za životom, na određeni objekt: zainteresirana je za mnoge stvari koje nemaju praktične vrijednosti. U tom smislu, moglo bi se reći da inteligentno biće "u sebi nosi ono čime samo sebe nadilazi" (E. C., 164).

Ces trois directions divergentes dans lesquelles la conscience s'est scindée ne se trouvent jamais à l'état pur. Il n'y a pas d'intelligence, dit Bergson, qui ne soit mêlée avec l'instinct, pas d'instinct qui ne soit "entouré d'une frange d'intelligence". Ce sont plutôt des tendances que des réalités tout faites.

Mais il y a pourtant une différence entre l'instinct et l'intelligence.[2]

L'instinct est la connaissance innée et immédiate d'un objet par sympathie. Ainsi le Sphex, par exemple, qui veut paralyser la Chenille sans la tuer, pique sa victime précisément à ces points où se trouvent ses centres nerveux. Cette connaisance sympathique que le Sphex possède de la Chenille trouve son explication dans l'unité de la vie dont l'un et l'autre ne sont que les manifestations particulières. "Dans des phénomènes de sentiment, dans des sympathies et des antipathies irréfléchies, nous expérimentons en nous-mêmes, sous une forme bien plus vague et trop pénétrée aussi d'intelligence, quelque chose de ce qui doit se passer dans la conscience d'un insecte agissant par instinct" (E. C., 190).

L'intelligence, au contraire, est une connaissance extérieure d'un objet, une connaissance formelle, portant plutôt sur les relations et les rapports entre les choses que sur les choses mêmes. Mais elle ne se borne pas, comme l'instinct, qui vise simplement un besoin de vivre, à un objet déterminé: elle s'intéresse à beaucoup de choses qui n'ont aucune utilité pratique. En ce sens, on pourrait dire qu'un être intelligent "porte en lui de quoi se dépasser lui-même" (E. C., 164).

Mais parce que l'intelligence, d'après Bergson, ne peut concevoir la nature de la vie qui est la mobilité même et la création incessante, elle doit être complétée (chez l'homme) par l'intuition (qui n'est que l'instinct devenu conscient). Elle nous conduira à l'intérieur même de la vie et nous mettra, par une espèce de sympathie, en contact avec les autres manifestations de la vie dont l'intelligence nous isole. "Mais si, par là, elle dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement et extériorisée par lui en mouvements de locomotion" (E. C., 193).

La possibilité, chez l'homme, de ce contact immédiat avec la vie cosmique par l'intuition rend probable et même démontre l'existence d'une faculté esthétique de percevoir les choses à côté de la perception ordinaire, pratique et utilitaire. L'intuition esthétique nous élève du point de vue pratique, c'est-à-dire extérieur, et nous replace dans ce qu'il y a de plus intime dans un objet, nous fait sympathiser avec lui, et, dans la jouissance esthétique qui en résulte, nous fait oublier le contraste même entre nous et l'objet. Un processus spécial de différenciation est necessaire pour scinder cette

Ali budući da inteligencija, po Bergsonu, ne može shvatiti narav života koji je sama pokretnost i neprekidno stvaranje, ona se mora dopuniti (kod čovjeka) intuicijom (a to je zapravo instinkt koji je postao svjestan). Intuicija će nas uvesti u nutrinu života i postaviti, nekom vrstom privlačenja, u doticaj s ostalim očitovanjima života od kojih nas inteligencija ograđuje. "No, ako intuicija na taj način i nadmaši inteligenciju, ipak će od inteligencije doći pomoć s kojom će se uspeti do točke na kojoj se inteligencija inače nalazi. Bez inteligencije, intuicaja bi, u obliku instinkta, ostala prikovana uz posebni predmet koji je zanima praktično, te poizvanjena tim predmetom bila gurnuta u pokret" (E. C., 193).

Čovjekova sposobnost da neposredno kontaktira s kozmičkim životom kroz intuiciju omogućuje, pa čak i dokazuje, postojanje estetske sposobnosti da se pronikne u stvari mimo uobičajenog poimanja, koje je praktično i koristonosno. Estetska nas intuicija uzdiže iz praktičnog gledišta, koje je izvanjsko, do onoga što je intimnije u objektu, daje nam osjećaj naklonosti prema objektu, a u estetskom užitku koji tako nastaje čini da zaboravimo i samu suprotnost između nas i predmeta. Nužan je poseban proces razlučivanja da bi se rascijepilo to jedinstvo procesa uživanja. "Istina je" kaže Bergson, "da ta estetska intuicija, kao uostalom i izvanjsko poimanje, doseže tek ono pojedinačno. Ali moguće je pojmiti istraživanje usmjereno u istom pravcu kakav ima umjetnost, a kojemu bi predmet bio život općenito, kao što i fizika, prateći do kraja smjer označen izvanjskom spoznajom, pojedinačne činjenice pretvara u opće zakone. Nema sumnje, takva filozofija neće nikada o svom predmetu postići spoznaju koja bi bila usporediva sa spoznajom što je postiže znanost o svom predmetu. Inteligencija ostaje svjetlosna jezgra oko koje instinkt, pa bio i proširen i pročišćen intuicijom, oblikuje tek lutajuću nejasnoću. No, u nedostatku spoznaje u prvom smislu riječi, koja je pridržana čistoj inteligenciji, intuicija nam omogućuje da proniknemo ono za što je inteligencija nedostatna i omogućuje nam da prepoznamo pomagala kojima je možemo upotpuniti" (E. C., 192-193).

Inteligencija je kod ljudi u prednosti pred intuicijom. No, moguće je zamisliti čovječanstvo u kojemu će te dvije forme svijesti doseći svoj najveći razvoj: to bi bilo savršeno čovječanstvo. Takvo kakvo je sada mora se zadovoljiti hlapljivom i lutalačkom intuicijom. "Intuicija je gotovo utrnuta svjetiljka", piše Bergson, "koja se može pojačavati tek malo-pomalo i jedva za koji trenutak. Ali ona se posve pojačava u trenutku kad je u pitanju životni interes. Na našu osobnost, našu slobodu, mjesto koje zauzimamo u cjelini prirode, naš nastanak, a možda i našu sudbinu, ona baca treperavo i

unité immédiate du processus de jouissance. "Il est vrai, dit Bergson, que cette intuition esthétique, comme d'ailleurs la perception extérieure, n'atteint que l 'individuel. Mais on peut concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général; de même que la science physique, en suivant jusqu'au bout la direction marquée par la perception extérieure , prolonge en lois générales les faits individuels. Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien. L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données d'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter" (E. C., 192-193).

L'intelligence, chez l'homme, l'emporte donc sur l'intuition. Mais nous pouvons concevoir une humanité où ces deux formes de conscience atteindraient leur maximum de développement: ce serait une humanité parfaite. Telle quelle est maintenant, elle doit se contenter de l'intuition vague et évanescente. "C'est une lampe presque éteinte, écrit Bergson, qui ne se ranime que de loin en loin pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu. Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence". (E. C., 290).

*

Comme nous voyons, la conscience qui est une réalité coextensive à la vie et qui est même "le principe moteur de l'évolution" (E. C., 198) de la vie est à la fois la manière de connaître la vie. L'instinct et l'intelligence, deux directions divergentes dans lesquelles la conscience s'est scindée, sont tour à tour deux aspects différents de la vie (l'intuition - la vie en tant qu'elle reste intérieure à elle-même, l'intelligence - la vie s'extériorisant par rapport à elle-même) et deux facultés différentes de connaître la vie. Nous tournons dans un cercle: la réalité que nous connaissons et la connaissance de cette réalité sont la même chose. C'est-à-dire: "le problème de la connaissance ne fait qu'un avec le problème métaphysique" (E.C., 193). Il y a un parallélisme rigoureux entre ces deux domaines en apparence complètement distincts. C'est pourquoi au dédoublement de la conscience doit correspondre la double forme de la réalité.

En effet, il y a double forme du réel: la vie et la matière. L'instinct et l'intuition sont tournés vers la vie, l'intelligence, vers la matière. "La vie, c' est - à - dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle

slabo svjetlo, ali svjetlo koje ipak prodire u mrklu noć u kojoj nas ostavlja inteligencija" (E. C., 290).

*

Kao što vidimo, svijest, koja je suproširena realnost života i čak "pokretač evolucije" (E. C., 198), istorvemeno je način spoznaje života. Instinkt i intligencija, dva razdvojena smjera među koje zasijeca svijest, sve su više dva različita vida života (intuicija - život koji ostaje unutar sama sebe; inteligencija - život koji se poizvanjuje u odnosu na sama sebe) i dvije različite sposobnosti spoznavanja života. Vrtimo se u krugu: stvarnost koju spoznajemo i spoznaja te stvarnosti jedno su te isto. A to znači: "problem spoznaje zapravo je problem metafizike" (E. C., 193).

Postoji strogi paralelizam između tih dvaju područja, prividno potpuno različitih. Upravo zato udvajanju svijesti treba da odgovara dvostruka forma stvarnosti.

Dakle, postoji dvojna forma realnoga: život i materija. Instinkt i intuicija vrte se oko života, a inteligencija oko materije. "Život, to jest svijest hitnuta u materiju, zaustavlja svoju pozornost bilo na vlastitom gibanju ili na materiji koju probija. On se tako ravna bilo u smislu intuicije ili u smislu inteligencije" (E. C., 197).

Inteligencija se prilagođava sirovoj materiji; ona jasno razabire samo prekinuto i nepokretno (dva najkarakterističnija svojstva materije): radikalno postajanje, koje je bitno svojstvo života, potpuno joj izmiče. Obuzetoj uporabom materije za praktično djelovanje, život joj ostaje neshvatljiv. "Inteligencija je", kaže Bergson, "obilježena naravnim neshvaćanjem života" (E. C., 179).

Intuicija, naprotiv, vodi u samu nutrinu života. Ona je neka vrsta "intelektualnog privlačenja kojim se prebacujemo u nutrinu nekog predmeta kako bismo se susreli s onim što je u njemu jedinstveno i, prema tome, neiskazivo" (*Uvod u metafiziku*, str. 3.). Ona nas dovodi u doticaj s našim unutarnjim životom i sa životom općenito, i samim tim omogućuje nam shvatiti svemir u njegovu nastajanju, u njegovu stvarateljskom elanu. Ona je, dakle, "nadintelektualna sposobnost; štoviše, ona je sam duh i u nekom smislu sam život" (E. C., 290).

*

Život kao realnost predstavlja se u dvojnoj formi; život i materija. S druge strane, život kao svijest javlja se također u dvojnoj formi: intuicija

s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence" (E. C., 197).

L'intelligence s'adapte à la matière brute; elle ne se représente clairement que le discontinu et l'immobile (deux propriétés les plus caractéristiques de la matière): le devenir radical qui est l'aspect essentiel de la vie lui échappe complètement. Absorbée dans l'utilisation de la matière en vue de l'action pratique, la vie lui reste incompréhensible. L'intelligence - dit Bergson - est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie" (E. C., 179).

L'intuition, au contraire, nous conduit à l'intérieur même de la vie. C'est une espèce de "sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et partant d'inexprimable" (*Introduction à la Métaphysique*, p. 3). Elle nous met en contact avec notre vie intérieure et avec la vie en général, et, par là même, nous fait comprendre l'univers dans son devenir, dans son élan créateur. Elle est donc une faculté supraintellectuelle, bien plus, elle est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même" (E. C., 290).

La vie comme réalité se présente sous cette double forme: la vie et la matière. De l'autre côté, la vie comme conscience apparaît aussi sous deux formes: l'intuition et l'intelligence.

Mais si la vie est la réalité unique et fondamentale, comment expliquer l'existance de la matière? Et si la vie est la conscience même, pourquoi se manifeste-t-elle sous la forme rétrécie de l'intelligence? Ce sont deux questions fondamentales de la métaphysique bergsonienne.

Et d'abord: qu'est-ce que la matière? Dans la conception bergsonienne, la matière n'a pas de réalité propre. Elle est une inversion ou une interruption de la réalité propre qui est la vie. La vie pose donc la matière par sa seule interruption, par son relâchement. Pour comprendre cette dégradation de la vie en matière, il faut nous replacer au plus profond de nous-mêmes, c'est-à-dire dans la durée pure de notre vie intérieure, pour nous laisser tomber ensuite dans un relâchement. "Du même coup notre moi s'éparpille; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Il renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace" (E. C., 220).

La matière ne fait que continuer ce mouvement. Qu'est-ce à dire sinon que la matière est simplement du "psychique inverti"? C'est pourquoi la métaphysique qui cherche à expliquer la vraie nature de la matière, devrait "ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée. Tout ce qui apparaît comme positif au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou interversion de la posititivité vraie qu'il faudrait définir en termes psychologiques" (E. C., 227).

i inteligencija.

No, ako je život jedina i temeljna realnost, kako objasniti postojanje materije? I ako je život sama svijest, zašto se onda očituje u skučenoj formi inteligencije? To su dva temeljna pitanja bergsonovske metafizike.

Ali, kao prvo, što je materija? U bergsonovskom shvaćanju, materija nema vlastite realnosti. Ona je izokrenutost ili prekid stvarnosti koja je život. Život daje materiju svojim prekidom, svojim omlitavljenjem. Da bi se shvatilo to sniženje života u materiju, moramo se premjestiti u dno sebe, odnosno u čisto trajanje našega unutarnjeg života, kako bismo se odmah potom prepustili padu u mlitavost. "Istog časa, naš se ja rasipa: naša prošlost, koja se dotad usredotočivala na sebe samu u nedjeljivoj impulziji koju nam priopćuje, raspada se na tisuće i tisuće uspomena, koje se poizvanjuju jedna u odnosu na druge. One odbijaju da se prožimaju onoliko koliko se više zgušnjavaju. Naša se osobnost tako spušta u smjeru prostora" (E. C., 220).

Materija samo nastavlja to gibanje. Što bi to drugo značilo osim da je materija naprosto "izvrnuto psihičko"? Stoga metafizika, kad nastoji protumačiti istinsku narav materije, mora "vratiti materiju na njezin izvor i postupno stvoriti takvu kozmologiju koja će biti, ako se tako može reći, vraćena psihologija. Sve ono što bi fizičaru ili geometru bilo pozitivno, s toga novog gledišta, postalo bi prekid ili premetaljka istinske pozitivnosti koju bi trebalo definirati psihološkim terminima" (E: C., 227).

Ta istinska pozitivnost koju bi trebalo definirati psihološkim terminima jest - svijest. Iako ne individualna svijest, ona nam ipak omogućuje da predosjetimo mogućnost stvaranja materije jednostavnim prekidom stvaralačkog gibanja. "Kako razumijemo iznutra, u svakom trentuku doživljavamo stvaranje forme, i upravo tu nastaje, u času kad je forma čista i kad se stvaralački tijek trenutno zaustavi, stvaranje materije" (E. C., 260-261).

U sebi samima zapažamo stupnjevitu materijalizaciju naših unutarnjih stanja u razgovijetne ideje i riječi, koje su jednako tako zaustavljanja našega unutarnjeg gibanja. Analogno tome, možemo shvatiti da je materija samo zaustavljanje, samo prekid neke šire stvarnosti koja ide u obrnutom smjeru od materije.

Život je realnost koja se stvara, materija stvarnost koja se ne stvara. Život je gibanje, materija obrnuto gibanje; Carnotovo načelo kazuje nam smjer. "Materija se opire narastajućem gibanju života, a život se, naprotiv, javlja kao napor koji se uzdiže padinom kojom materija silazi... Budući da je nesposobna zaustaviti hod materijalnih promjena, ona ih stiže barem

Cette positivité vraie qui doit être définie en termes psychologiques - c'est la conscience. Non pas la conscience individuelle, mais celle-ci nous ferait pressentir la possibilité de la création de la matière par la simple interruption du mouvement créateur. "Car nous saisissons du dedans, nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans le cas où la forme est pure et où courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière" (E. C., 260-261).

Nous saisissons en nous-mêmes la matérialisation progressive de nos états internes en des idées et mots distincts qui sont autant d'arrêts de notre mouvement intérieur. Et par analogie, nous pouvons comprendre que la matière n'est qu'un arrêt, qu'une interruption d'une réalité plus vaste qui va dans un sens inverse de la matière.

La vie est une réalité qui se fait, la matière une réalité qui se défait. La vie est un mouvement, la matière est un mouvement inverse: le principe de Carnot nous en indique la direction. La matière contrarie le mouvement ascendant de la vie, la vie apparaît, au contraire, comme un effort pour remonter la pente que la matière descend... Incapable d'*arrêter* la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la *retarder*" (E. C., 267).

La matière apparaît donc comme un obstacle de l'évolution de la vie. La vie qui est par son essence une évolution créatrice ne peut créer absolument: elle se trouve devant une réalité antagoniste qui la paralyse. De là les déviations, les régressions et les arrêts du mouvement évolutif de la vie. De là l'assoupissement, l'inconscience et l'automatisme dans lesquels elle tombe. Et ce n'est qu'avec l'homme que la vie a pu continuer son mouvement évolutif. "Du plus humble des êtres organisés jusqu'aux vertébrés supérieurs qui viennent tout de suite avant l'homme, nous assistons à une tentative toujours déjouée, toujours reprise avec un art de plus en plus savant. L'homme a triomphé, difficilement d'ailleurs, et si incomplètement qu'il lui suffit d'un moment de détente et d'inattention pour que l'automatisme le reprenne. Il a triomphé cependant..." (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 2 mai 1901.).

La vie est liée toujours avec la matière: elle est "une réalité qui se fait à travers celle qui se défait" (E. C., 269). Étant attachée à la matière, la vie n'est pas une activité créatrice pure, ni la conscience pure (comme elle serait en droit), mais elle est en réalité une force limitée, finie.[3] C'est pourquoi elle s'épuise assez vite en se manifestant. De là fragmentation de la vie en végetaux et animaux, de là la limitation de la conscience "l'une portant sur *l'extension* de la connaissance, l'autre sur sa *compréhension*" (E. C., 162).

Mais la matière n'est pas seulement une limite de l'évolution de la vie: elle est en même temps la condition même de ses manifestations. Car

usporavati" (E. C., 267).

Materija se javlja kao zapreka evoluciji života. Život koji je u biti stvaralačka evolucija ne može stvarati apsolutno: nalazi se pred antagonističkom stvarnosti koja ga paralizira. Odatle zastranjenja, regresije i evolucijski zastoji u životu. Odatle i mlitavost, nesvjesnost i automatizam u koje život upada. I samo pomoću čovjeka život može nastaviti svoje evolutivno gibanje. "Od najjednostavnijih bića do kralješnjaka koji dopiru do čovjeka, prisustvujemo pokušajima koji se uvijek pokvare, koji uvijek iznova počinju sa sve vještijim umijećem. Čovjek je trijumfirao, istina teško, ali toliko nepotpuno da je dovoljan trenutak opuštanja i nepažnje pa da ga automatizam opet zahvati. Ipak je trijumfirao..." (Bilten Francuskoga filozofskog društva, sjednica od 2. svibnja 1901).

Život je uvijek povezan s materijom: on je "realnost koja se stvara kroz onu koja se rasula" (E. C., 269). Budući da je privezan uz materiju, život nije čista stvaralačka djelatnost, ni čista svijest (što bi zapravo trebao biti), nego je zapravo ograničena, svršena snaga.[3] Stoga se on, očitujući se brzo iscrpljuje. Odatle i mrvljenje života na biljni i životinjski, odatle i ograničavanje svijesti, s tim da se "jedno odnosi na širenja poznavanja, a drugo na njegovo shvaćanje (E. C., 162).

No, materija nije samo ograničenje evolucije života: ona je istovremeno sam uvjet njezinih očitovanja. Upravo ona dijeli i razdružuje na vrste i raspoznatljive jedinke one brojne težnje smiješane u izvornom elanu života. Iako su te težnje virtualno sadržane u životu, njihova aktualizacija ne bi bila moguća bez materije. "Materija učinkovito dijeli ono što je tek virtualno bilo množina i u tom smislu individualizacija je dijelom djelo materije, a dijelom učinka onoga što život nosi u sebi" (E. C., 280).

Ta koncepcija odnosa između života i materije daje nam odgovor na pitanje koje je i sam Bergson postavio: "Zašto se jedinstveni elan ne bi utisnuo u jedino tijelo koje se beskrajno evoluiralo?" (E. C., 279). To je zato što život, čim se poizvani, gubi svoju izvornu čistoću mutećи se s materijom. A budući da se materija definira posredavanjem dijelova koji se međusobno isključuju, život koji prodire kroz tu materiju nužno se mora iskazivati u jedinkama koje se međusobno isključuju.

S druge strane, život koji se očituje u beskrajnom broju jedinki sadrži više savršenosti nego život jedne jedinke. Bergson to uspoređuje sa psihičkim životom. "Svatko će od nas", kaže on, "bacajući pogled unatrag na svoju životnu povijest, ustanoviti kako je njegova dječja osobnost, koliko god nedjeljiva bila, sjedinjavala u sebi različite osobe, koje su mogle ostati stopljene zajedno jer su bile u rađajućem stanju: ta neodređenost puna

c'est elle qui sépare et dissocie en espèces et en individualités distinctes les tendances multiples confondues dans l'élan original de la vie. Ces tendances étaient virtuellement contenues dans la vie, mais leur actualisation n'eut pas été possible sans la matière. "La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'oeuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle" (E. C., 280).

Cette conception de la relation entre la vie et la matière nous donne aussi la réponse à la question que Bergson lui-même a posée: "Pourquoi l'élan unique ne se serait-il pas imprimé à un corps unique qui eût évolué indéfiniment?" (E. C., 279). C'est parce que la vie dès qu'elle s'extériorise, perd sa pureté originelle en se chargeant de matière. Et la matière étant définie par la juxtaposition des parties qui s'excluent réciproquement, la vie qui traverse cette matière doit nécessairement se manifester dans des individualités qui s'excluent réciproquement.

D'autre part, la vie qui s'explicite en nombre infini d'individus comporte plus de perfection que la vie d'un individu unique. Bergson fait à ce propos une comparaison avec la vie psychique. "Chacun de nous – dit-il – en jetant un coup d'oeil rétrospectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant: cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abondonnons beaucoup de choses... Mais la nature qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à des pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elles, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément" (E. C., 109). En d'autres termes: plus la vie s'individualise, plus elle s'intensifie, plus elle réalise son essence.

Et ces individualités dans lesquelles la vie se fragmente ne sont pas une illusion (comme dans la conception de Schopenhauer): les individus existent: sans eux l'évolution de la vie serait impossible. "La vie - dit Bergson - ne peut progresser que par l'intermédiaire des vivants qui en sont dépositaires. Il faut que des milliers et des milliers d'entre eux, à peu près semblables, se répètent les uns les autres dans l'espace et dans le temps, pour que grandisse et mûrisse la nouveauté qu'ils élaborent " (E. C., 251).

La vie ne se réalise donc que dans les individus, mais les individus ne sont pas la vie même, ils en sont distincts. Ils sont les formes particulières

obećanja jedan je od najvećih čari djetinjstva. No, različite osobnosti koje se međusobno prožimaju postaju tijekom rasta neuskladive i, budući da svatko od nas živi tek jedan život, prisiljeni smo birati. Zapravo neprekidno biramo i neprekidno napuštamo mnoge stvari... Ali priroda, koja raspolaže neizmjernim brojem života, ničim nije prisiljena na slične žrtve. Ona zadržava različite težnje koje se, rastući, razdvajaju. Priroda iz tih težnji stvara raznolike nizove vrsta koje će odvojeno evoluirati" (E. C., 109). Drugim riječima: što se život više individualizira, to se više pojačava, to više ostvaruje svoju bit.

A te jedinke u koje se život raskomadava nisu iluzija (kako je to u Schopenhauerovoj koncepciji): jedinke postoje; bez njih bi evolucija života bila nemoguća. "Život", kaže Bergson, "može napredovati jedino posredstvom živih koji su mu pohranitelji. Potrebno je da ih tisuće i tisuće između sebe, otprilike sličnih, ponavljaju jedni druge u prostoru i vremenu, kako bi novost koju izrađuju rasla i dozrijevala" (E. C., 251).

Život se ostvaruje samo u jedinkama, ali jedinke nisu sam život, one se od njega razlikuju. One su pojedinačne forme života: ali svaka forma, iako je manifestacija života, ujedno je i njegovo zaustavljenja i neke vrste zamrzavanje. Odatle duboka opreka između života općenito (kozmički život) i pojedinačnih formi života (organski, psihički život čovjekov). "Život općenito jest upravo pokretnost; pojedinačna očitovanja života primaju tu pokretnost nerado i stalno za njom kasne. Pokretnost je uvijek ispred; pojedinačna očitovanja stalno tapkaju u mjestu. Opća evolucija događa se, koliko je god moguće, pravocrtno; svaka je posebna evolucija kružni proces" (E. C., 139). Opći život nadmašuje svaku pojedinačnu formu, ali svaka se pojedinačna forma ponaša kao da je ona završetak evolutivnog gibanja života, a ne prijelazna točka. Odatle šokantne borbe i neskladi između pojedinačnih formi života, ali "ne trebamo", kaže Bergson, "odgovornost zato svaljivati na samo načelo života" (E. C., 277).

Nešto je tragično (da ne kažemo protuslovno) u toj koncepciji života: život samim činom svoga ostvarenja stvara neprijatelja koji mu se suprotstavlja, zaustavlja ga i imobilizira. "Čin kojim se život upućuje u stvaranje nove forme i čin kojim ta forma dobiva obrise dva su različita i često suparnička gibanja. Prvi se produljuje u drugom, ali ne može se u njemu produbljivati a da se ne odvoji od njegova smjera" (E. C., 140).

*

Do sada smo promatrali materiju u njezinu kontaktu sa životom. Ona nam se pokazala kao gibanje, istina obrnuto od stvaralačkog gibanja

de la vie : mais chaque forme, quoique la manifestation de la vie, en est à la fois l'arrêt, et comme la congélation. De là résulte le contraste profond entre la vie en général (la vie cosmique) et les formes particulières de la vie (la vie organique, la vie psychique de l'homme). "La vie en général est la mobilité même; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là va toujours de l'avant; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire" (E. C., 139). La vie en général dépasse chaque forme particulière, mais chaque forme particulière se comporte comme si elle était le terme du mouvement évolutif de la vie et non un point de transition. De là les luttes et disharmonies choquantes entre les formes particulières de la vie, mais "dont nous ne devons pas - comme dit Bergson - rendre responsable le principe même de la vie" (E. C., 277).

Il y a du tragique (pour ne pas dire du contradictoire) dans cette conception de la vie: la vie par l'acte même de sa réalisation se crée un ennemi qui la contrarie, l'arrête et l'immobilise. "L'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais il ne peut s'y prolonger sans se distraire de sa direction" (E. C., 140).

*

Nous avons consideré jusqu'ici la matière dans son contact avec la vie. Elle nous est apparue comme un mouvement, inverse, il est vrai, du mouvement créateur de la vie, mais tout de même comme un mouvement auquel nous devons, par conséquent, attribuer une certaine durée, c'est-à-dire une certaine identité avec la vie et avec la conscience. L'opposition entre la vie et la matière n'est pas si radicale que l'opposition cartésienne de *res extens et res cogitans*; elle est conçue plutôt dans le sens leibnizien: la matière est un esprit momentané, un esprit sans souvenir; ou dans le sens que lui donne Ravaisson: la matière est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit et comme le dernier degré de l'existence.

En considérant la matière non plus dans son contact avec la vie, mais le monde matériel en lui-même, Bergson arrive au même résultat. Le monde matériel considéré comme un Tout a une existence analogue à la nôtre: il dure et il n'est en réalité qu'une conscience latente. Car les objets matériels, quoique par leur nature même ils tendent à se spatialiser, n'aboutissent pourtant jamais à la spatialisation complète: ils restent, grâce à une interaction universelle des choses, à l'état de compénétration mutuelle-caractère essentiel à l'être conscient. Ils durent, et cette

života ali isto tako i kao gibanje kojemu, dosljedno tome, moramo pripisati određeno trajanje, odnosno određenu identičnost sa životom i sa sviješću. Opreka između života i materije nije tako duboka kao kartezijanska opreka između *res extensa* i *res cogitans;* bliža je lajbnicovskoj zamisli: materija je trenutačni duh, duh bez uspomene, ili u značenju koje mu daje Ravaisson: materija je kao odbljesak ili raspršenje duha i kao zadnji stupanj egzistencije.

Promatrajući materiju, ne toliko u njezinu dodiru sa životom koliko materijalni svijet u sebi, Bergson dolazi do istog rezultata. Materijalni svijet promatran kao Cjelina ima egzistenciju analognu našoj: traje i zapravo je tek neočitovana svijest. Naime, materijalni predmeti, iako po svojoj naravi teže za prostornošću, ipak nikada ne dosižu potpunu prostornost: ostaju, zahvaljujući univerzalnom međudjelovanju stvari, u stanju uzajamnog prožimanja - što je bitno obilježje svjesnog bića. Oni traju, a to trajanje je sam život stvari promatranih kao cjelina. Istina, materijalnim predmetima dajemo raspoznatljivu individualnost, ali ta individualizacija ima umjetni karakter: ona je, po Bergsonu, u odnosu s našim osjećajima i našom inteligencijom, koja stječe svijest o materijalnim objektima samo kroz ograđivanje jednih od drugih, odvajajući ih od cjeline u koju su smiješani. Tako kristaliziramo plimu materijalne stvarnosti u raspoznatljive objekte, ali ti objekti nisu dijelovi te globalne stvarnosti nego više djelomični vidici o njoj. A budući da znanost proučava materijalne objekte kao izolirane sustave, ne brinući se za njihovo trajanje, i u tome ipak uspijeva, to joj je moguće zato što materija "teži k stvaranju odvojivih sustava", s kojima bi se moglo postupati geometrijski. No, to je tek tendencija. Ako znanost ide do kraja i potpuno izolira, to je ugodnost studija" (E. C., 11).

No, filozofija koja spekulira o naravi materije, bez zadnje primisli o praktičnom korištenju njome, otkriva pod čvrstinom, stalnošću i nepokretnošću materijalnih predmeta samu nestalnost i pokretnost. Ne postoje stalne, učvršćene stvari: sve što je realno neprestano se mijenja i preobražava. "Bila materija ili duh, stvarnost nam se pokazuje kao trajno nastajanje. Ona nastaje ili nestaje, ali nikad nije nešto gotovo" (E. C., 295). S toga gledišta, pretpostavljena nepokretnost materijalnog svijeta (po opreci s pokretljivošću organskog svijeta) zapravo je samo "krajnja granica usporavanja pokreta, možda tek zamišljena granica, u prirodi nikad ostvarena" (*Uvod u metafiziku*, str. 20).

Stoga je razlika između života i materije jednostavno u njihovu smjeru: život i materija jesu dva procesa oprečnog smjera. Ali ako materija ide u suprotnom smjeru od života, odnosno u smjeru čistoga prostora, ona ipak tamo nikada ne stiže: ona jednostavno naznačuje smjer.

*

durée est la vie même des choses considérées comme un tout. Nous donnons, il est vrai, aux objets matériels une individualité distincte, mais cette individualisation a un caractère artificiel: elle et, d'après Bergson, relative à nos sens et à notre intelligence qui n'a de prise sur les objets matériels qu'en les isolant les uns des autres, qu'en les détachant du tout où ils sont fondus. Nous cristallisons ainsi le flux de la réalité matérielle en des objets distincts, mais ces objets ne doivent pas être considérés comme des parties de cette réalité globale, mais plutôt comme les vues partielles prises sur elle. Et si la science traite les objets matériels comme des systèmes isolés sans se soucier de leur durée, et y réussit pourtant, c'est parce que la matière a "une tendance à constituer des systèmes isolables", qui se puissent traiter géométriquement. Mais ce n'est qu'une tendance. Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est la commodité de l'étude" (E. C., 11).

Mais la philosophie qui spécule sur la nature de la matière sans arrière-pensée de l'utilisation pratique, découvre sous la fixité, stabilité et immobilité des objets matériels la fluidité et mobilité même. Il n'y a pas de choses stables, fixes: tout ce qui est réel change et se transforme sans cesse. "Matière ou esprit, la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. Elle se fait ou elle se défait, mais elle n'est jamais quelque chose de fait" (E. C. 295). De ce point de vue, la prétendue immobilité du monde matériel (par opposition à la mobilité du monde organique) n'est en réalité que la "limite extrême de ralentissement du mouvement, limite peut-être simplement pensée, jamais réalisée dans la nature" (*Introduction à la Métaphysique*, p. 20).

Et alors la distinction entre la vie et la matière est simplement celle de direction: la vie et la matière sond deux processus de direction opposée. Mais si la matière va dans le sens contraire à celui de la vie, c'est-à-dire dans le sens de l'espace pur, elle n'y aboutit pourtant jamais: elle en dessine simplement la direction.

*

Pourquoi ce dynamisme radical que Bergson retrouve dans la matière même est-il réfractaire à notre pensée conceptuelle, à notre intelligence? C'est, d'après Bergson, parce que la vie déborde l'intelligence de toutes parts. L'intelligence lui apparaît comme une émanation particulière d'une réalité plus vaste, d'une Conscience en général. Il y a donc une certaine corrélation entre la matière et l'intelligence: l'une et l'autre se sont détachées d'une réalité supérieure, celle-ci de la Conscience en général, celle-là de la Vie en général. Mais la vie et la conscience ne sont que deux aspects différents

Zašto je taj duboki dinamizam, koji Bergson pronalazi u materiji, odbojan našoj konceptualnoj misli, našoj inteligenciji? To je, po Bergsonu, zato što se život prelijeva preko inteligencije na sve strane. Inteligencija mu izgleda kao posebna emanacija mnogo šire stvarnosti, opće Svijesti. Postoji, dakle, određena korelacija između materije i inteligencije: jedna i druga su se odgurnule od neke više stvarnosti, inteligencija od opće Svijesti, a materija od života općenito. Ali život i svijest samo su dva različita vida jedne te iste stvarnosti. I kao što se može govoriti o genezi materije, tako se može govoriti i o genezi inteligencije. "Identičan proces", kaže Bergson, "utkao je istovremeno materiju i inteligenciju u tkivo koje ih obadvije drži u sebi" (E. C., 217).

Dakle, isto gibanje tvori materiju i inteligenciju, a budući da je materija zapravo degradacija i izvrnuto evolutivno gibanje života, i sama je inteligencija zapravo tek opuštanje, tek distenzija svijesti, odnosno psihičkog, koje je imanentno životu.

Treba priznati stanovitu identičnost između inteligencije i materije; identičnost ne samo po njihovoj genezi nego i po unutarnjoj strukturi, pa i samoj naravi. Inteligencija je zapravo samo drugi vid materije, prijevod jedne te iste realnosti u drugi jezik. Odatle strogi paralelizam između materije i inteligencije: "što se svijest više intelektualizira, to se materija više uprostoruju" (E. C., 206). I kao što je intuicija suprotežna životu, tako je i inteligencija suprotežna materiji. I jedna i druga samo su dva različita načina spoznavanja dvojne forme realnoga.

*

Filozofski nauk koji zasniva život kao metafizički princip cijele realnosti ne olakšava samo spekulaciju, kaže Bergson. "On nam daje još više snage za djelovanje i život. Jer s tim se naukom ne osjećamo izoliranima u čovječanstvu, a ni čovječanstvo nam ne izgleda izolirano u prirodi kojom dominira. Kao što je i najsitnija čestica prašine povezana s našim Sunčevim sustavom te s njim uvučena u nerazdijeljeno gibanje, što je u biti sama materijalnost, tako i sva organska bića od najnižih do najviših, od prvih početaka života do vremena u kojima smo mi, na svim mejstima i u svim vremenima, samo omogućuju očima da osjete jedinstveni prodor koji je obrnut od gibanja materije i u sebi nedjeljiv. Sve živo se drži i sve pada u istu strašnu prašinu.

Životinja se oslanja na biljku, čovjek jaše na životinjstvu, a cijelo čovječanstvo u prostru i vremenu neizmjerna je vojska koja galopira uza

d'une même réalité. Et si l'on peut parler d'une genèse de la matière , on peut parler aussi d'une genèse de l'intelligence. "Un processus identique - dit Bergson - a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenaient toutes deux" (E. C., 217).

C'est donc le même mouvement qui constitue la matière et l'intelligence, et puisque la matière n'est qu'une dégradation ou inversion du movement évolutif de la vie, l'intelligence, elle aussi, ne sera qu'une détente, qu'une distension de la conscience, c'est-à-dire du psychique immanent à la vie.

Une certaine identité doit être donc admise entre l'intelligence et la matière; identité non seulement de leur genèse, mais de leur structure intime, de leur nature même. L'intelligence ne serait donc qu'un autre aspect de la matière, traduction dans un autre langage d'une même réalité. De là vient ce parallélisme rigoureux entre la matière et l'intelligence: "plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise" (E. C., 206). Et comme l'intuition est coextensive à la vie, ainsi l'intelligence est coextensive à la matière. L'une comme l'autre ne sont que deux manières différentes de connaître la double forme du réel.

*

La doctrine philosophique qui établit la vie comme le principe métaphysique de toute réalité ne facilite pas seulement la spéculation - dit Bergson - "Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort" (E. C., 293-294).

svakoga od nas, ispred i iza nas, s teretom koji može srušiti sve otpore i razlomiti sve zapreke možda čak i smrt" (E. C., 293-294).

1 Harold Höffding, *La philosophie de Bergson*. Appendice, p. 162.

2 En exposant cette différence, Bergson glisse du domaine métaphysique dans le domaine noologique. Il insère ici sa théorie de la connaissance qui est, d' après lui, inséparable de la théorie de la vie. "Le problème de la connaissance, dit-il, ne fait qu'un avec la problème métaphysique." (E. C. 193.) C' est pourquoi nous aussi, nous ne voulons-pas, dans l' exposition, traiter séparément l' un des probèmes sans l'autre.

3 Voir à ce sujet les textes de l' *Évolution Créatrice*, p. 137, 154, 161, 162.

1 Harold Höffding, *La philosophie de Bergson*. Dodatak, str. 162.

2 Izlažući ovu razliku, Bergson klizi iz metafizičkog u noološko područje. On ovdje umeće svoju teoriju spoznaje, koja je, po njemu, neodvojiva od teorije života. "Problem spoznaje", kaže on, "jedinstven je s metafizičkim problemom" (E. C., 193). Zato ni mi ne bismo htjeli, u izlaganju, raspravljati odvojeno o jednome od tih problema, bez drugoga.

3 Vidjeti o tome tekstove iz *Stvaralačke evolucije*, str. 137, 154, 161, 162.

CHAPITRE III.

LE SENS DE LA VIE

Nous avons considéré la vie dans ses manifestations extérieurs, dans son évolution créatrice, et nous avons abouti au terme de cette évolution cosmique représenté par l'homme.

Il nous reste à jeter un coup d'oeil rétrospectif sur la vie et à nous demander quel est le sens de toute cette évolution, surtout quel est le sens de la vie humaine.

La réponse que Bergson donne à cette question est en accord avec sa conception de la vie. Le sens de la vie est dans l'affranchissement de la matière. Bergson conçoit la matière comme la nécessité même et la vie comme la liberté par excellence. Le sens de la vie serait dans la liberté, c'est-à-dire la vie même (puisque la vie et la liberté s'identifient), mais considerée comme affranchie des chaînes de la matière qui est la nécésité même.

Toute évolution de la vie apparaît de ce point de vue comme une lutte de la vie avec la matière qui est conçue comme un obstacle à l'évolution vitale. Dans ses formes inférieures, la vie n'a pas réussi à se libérer de la matière, et ce n'est qu'avec l'homme qu'elle a remporté une victoire sur la matière. "Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. Toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d' un effort de la conscience pour soulever la matière d'un écrasement plus où moins complet de la conscience par la matière qui retombait sur elle. L'entreprise était paradoxale... Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté..., et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tenu. Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissé prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles". (E. C., 286-287).

Avec l'homme elle a crée un instrument de liberté, et, en ce sens, on peut parler de l'homme comme du but de la vie, puisqu'il réalise les exigences fondamentales de la vie. Seulement, il ne faut pas prendre ce mot dans un sens trop intellectuel, et considérer l'humanité comme pré-

GLAVA III.

SMISAO ŽIVOTA

Promotrili smo život u njegovim izvanjskim očitovanjima, u njegovoj stvaralačkoj evoluciji i doprli do kraja te kozmičke evolucije, predstavljene u čovjeku.

Preostaje nam retrospektivno pogledati život i upitati se koji je smisao cijele evolucije, a posebno koji je smisao ljudskog života.

Bergsonov odgovor na to pitanje u skladu je s njegovim poimanjem života. Smisao života je u oslobođenju od materije. Bergson shvaća materiju kao nužnost, a život kao slobodu par excellence. Smisao života bila bi sloboda, a to znači sam život (budući da se život i sloboda poistovjećuju), ali promatran kao oslobođen od okova materije koja je sama nužnost.

S toga gledišta, evolucija života javlja se kao borba života s materijom zamišljenom, kao zapreka evoluciji. U svojim nižim formama, život se nije uspio osloboditi materije i tek je u čovjeku odnio pobjedu nad materijom. "U čovjeku, i samo u čovjeku, on se oslobađa. Sva povijest života do sada bila je povijest naprezanja svijesti da uzdigne materiju, te višemanje potpunog razmrvljenja svijesti materijom koja je sama nužnost, stvarao se instrument slobode..., a determinizam prirode pomogao je da se prođe kroz očicu pletiva koja ga drži. Ali svugdje osim u čovjeku svijest se dala zarobiti u tkanje kroz čije je očice htjela proći" (E. C., 286-287).

S čovjekom je svijest stvorila instrument slobode i u tom smislu može se govoriti o čovjeku kao cilju života, jer on ispunjava temeljne zahtjeve života.

Ipak, ne valja tu riječ uzeti odveć intelektualno i smatrati čovječanstvo nečim što je unaprijed imalo formu u evolutivnom gibanju života, nekakvim zadnjim i statičnim ciljem što bi ga život trebao ostvariti. "Život transcendira finalnost kao i ostale kategorije" (E. C., 288), kaže Bergson, i finalistička interpretacija nema vrijednosti osim u regresivnom značenju. Čovjek, dakle, nije imao formu unaprijed u evoluciji kozmičkog života: on

formée dans le mouvement évolutif de la vie, comme une fin ultime et statique que la vie devrait réaliser. "La vie transcende la finalité comme les autres catégories" (E. C., 288) - dit Bergson - , et l'interprétation finaliste n'a de valeur que dans le sens regressif. L'homme n'était donc pas préformé dans l'evolution de la vie cosmique: il symbolise simplement "le succès unique, exceptionnel que la vie a remporté à un moment donné de son évolution" (E. C., 287). L'homme, non pas comme tel, (car, d'après Bergson, il pouvait être tout à fait différent au physique et au moral "si l'évolution de la vie s'était heurtée à des accidents différents sur la route" (E. C., 288), mais comme symbole extérieur d'élévation, de victoire de la vie sur la nécessité de la matière, peut être considéré comme le but de la vie.

Le sens de la vie en général se trouve donc en elle-même, c'est-à-dire dans son intensification, dans la création des formes toujours nouvelles où elle se transcende elle-même en se libérant de la nécessité de la matière et en devenant ainsi elle-même, c'est-à-dire la liberté même.

La vie s'explique donc, dans la conception bergsonienne, comme une marche à la liberté.

Plaçons-nous maintenant au point de vue purement humain, et demandons: quel est le sens de la vie de l'homme?

Et d'abord, que sommes-nous en réalité? D'après Bergson, nous sommes simplement des manifestations particulières du courant vital qui, traversant les générations humaines, se subdivise et crée ainsi des âmes individuelles. Ces âmes "ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité" (E. C., 292). Dans ces âmes individuelles l'impulsion initiale de la vie se conserve, quoique paralysée par le corps. Mais l'âme s'empare du corps pour en faire un instrument de son action créatrice, c'est-à-dire libre. Et dans la création des actes libres, l'homme trouve la raison d'être de son existence.

La vie individuelle comme la vie cosmique trouve donc sa valeur et sa raison d'être dans la liberté.

Mais la marche à la liberté est semée d'obstacles, et de là complication profonde de notre vie intérieure qui se sent continuellement paralysée par une force antagoniste, et qui voit en même temps, dans cet obstacle paralysateur, l'unique moyen de se hausser et de se transcender elle-même.

A l'encontre de l'automatisme et de la répétition qui dominent dans le monde matériel et même dans le domaine de la vie organique, l'homme est appelé à introduire une certaine somme de liberté dans ce monde de nécessité, et dans la création des formes sans cesse nouvelles et imprévisibles, sa vie acquiert une valeur et le sens de son existence.

Cette création du nouveau sert à la perfection individuelle, mais

jednostavno simbolizira "jedinstven uspjeh, izvanredan uspjeh što ga život postiže u danom trenutku svoje evolucije" (E. C., 287). Čovjek, ali ne kao takav (jer, po Bergsonu, mogao bi biti sasvim drukčiji, i fizički i moralno, "da se evolucija sukobila s drukčijim akcidentima na putu" - E. C., 288), nego kao izvanjski simbol uzdignuća, pobjede života nad nužnošću materije, može se smatrati ciljem života.

Smisao života se općenito nalazi u njemu samome, odnosno u njegovu zgusnuću, u stvaranju uvijek novih formi u kojima uvijek sam sebe nadilazi oslobađajući se nužnosti materije i postajući tako ono što jest, a to znači - sloboda sama.

Život se, dakle, u bergsonovskoj koncepciji tumači kao stupanje u slobodu.

Stanimo sada na čisto ljudsko gledište i upitajmo: koji je smisao čovjekova života?

I još prije, tko smo zapravo mi? Po Bergsonu, jednostavno smo pojedinačna očitovanja vitalnog toka koji prolazi kroz ljudske naraštaje, opet se dijeli i tako stvara pojedinačne duše. A te su duše "zapravo potočići na koje se dijeli velika rijeka života dok protječe kroz tijelo čovječanstva" (E. C., 292). U tim individualnim dušama, početni se zamah života čuva iako ga tijelo paralizira. No, duša se uhvatila tijela kako bi ga pretvorila u pomagalo svoga stvaralačkog, odnosno slobodnoga djelovanja. A u stvaranju slobodnih čina čovjek nalazi smisao svoga postojanja.

Individualni kao i kozmički život nalazi svoju vrijednost i smisao u slobodi.

No, staza u slobodu posuta je zaprekama i odatle duboki poremećaji u našem unutarnjem životu, koji se neprekidno osjeća paraliziranim nekom suprotivnom silom, a istovremeno u toj paralizirajućoj zapreci vidi jedino pomagalo kojim bi se moglo uzdići i transcendirati sebe.

Nasuprot automatizmu i ponavljanju koji dominiraju u materijalnom svijetu, pa i u organskom životu, čovjek je pozvan da uvede slobodu u taj svijet nužnosti, a u stvaranju neprekidno novih i nepredvidljivih formi njegov život zadobiva vrijednost i smisao.

To stvaranje novog služi individualnom savršenstvu, ali nikako ne isključuje ucjepljivanje individualne aktivnosti u društveni život. "Stvaratelj par excellence", kaže Bergson, "jest onaj čije je djelovanje, i samo intenzivno, sposobno također intenzivirati djelovanje ostalih ljudi te plemenito upaliti ognjišta velikodušnosti. Velikani dobrote, a osobito oni čiji je inventivni i jednostavni heroizam iskušan kroz nove putove, objavitelji su metafizičke istine. Oni su ta bića na vrhuncu evolucije; najbliži su izvorima i našim očima omogućuju da vide poticaje koji dolaze iz dubine.

elle n'exclut nullement l'insertion de l'activité individuelle dans la vie sociale. "Créateur par exellence - dit Bergson - est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action, des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie" (E. S., 26-27).

Avec la création incessante du nouveau, l'homme a atteint, dit Bergson, sa destination sur la terre. Chaque acte vraiment créateur est accompagné de joie, et la joie est, d'après Bergson, un signe précis par lequel la nature nous avertit que notre destination est atteinte. "La joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal... Partout où il y a joie, il y a création: plus riche est la création, plus profonde est la joie" (E. S., 24). La mère qui regarde son enfant, l'artiste qui a réalisé une idée, le savant qui a découvert une vérité nouvelle, le commerçant qui developpe ses affaires sont tous joyeux, parce qu'ils ont crée quelque chose, parce qu'ils ont appelé quelque chose à la vie. "Si donc, dans tous les domaines le triomphe de la vie est création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes: la création de soi par soi, l'agrandissement de la personalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde?" (E. E., 25).

Et ce qui est la raison d'être de la vie de l'homme avant la mort, le sera probablement aussi après la mort. "Cette vie, dit Bergson, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice: chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles prendre place sur celui des plans moraux où le haussait déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort" (E. S., 28-29).

*

Par ces indications sommaires, nous terminerons cet exposé de la doctrine bergsonienne, parce que Bergson lui-même n'a pas encore abouti à une clarté parfaite sur ce sujet.

Promotrimo ih pažljivo, potrudimo se da s naklonošću iskušamo ono što oni iskušavaju, ako činom intuicije želimo prodrijeti do samog počela života" (E. S., 26-27).

S neprekidnim stvaranjem novoga, čovjek je, kaže Bergson, ispunio svoju ulogu na zemlji. Svaki istinski stvaralački čin prati radost, a radost je, po Bergsonu, pouzdan znak kojim nas priroda upozorava da smo ispunili svoju ulogu. "Radost uvijek naviješta da je život uspio, da je pobijedio: svaka velika radost ima trijumfalnu crtu... Gdje je radost, tu je i stvaranje: što je bogatije stvaranje, dublja je radost" (E. S., 24). Majka koja gleda dijete, umjetnik koji ostvaruje neku ideju, znanstvenik koji otkriva novu istinu, trgovac koji širi svoje poslove - svi su sretni jer nešto stvaraju, jer su dozvali nešto u život.

"Ako je, dakle, u svim područjima, trijumf života stvaranje, ne moramo li pretpostaviti da je smisao ljudskog života u stvaranju koje se, za razliku od umjetnikova i znanstvenikova, nastavlja u svakom trenutku kod svih ljudi: stvaranje samoga sebe, uvećavanje osobnosti naporom koji jedva što postiže, gotovo ništa, ali neprekidno dodaje već postojećem bogatstvu svijeta?" (E. S., 25).

A to što je smisao ljidskog života prije smrti bit će, po svemu, i nakon smrti. "Ovaj život", kaže Bergson, "zamišljam kao život borbe, kao zahtjev invencije, kao stvaralačku evoluciju: svatko će od nas to dosegnuti samom igrom prirodnih sila i smjestiti se na moralne razine na koje ga je već virtualno ovdje dolje podigla kvaliteta i kvantiteta njegova zalaganja" (E. S., 28-29).

*

Ovim sažetim naznakama želimo završiti izlaganje bergsonovskog nauka jer sam Bergson nije dosegao savršenu jasnoću u tom predmetu.

Zapamtimo za trenutak slijedeće: kao što je u prvoj glavi bila riječ o opreci između trajanja i prostora, a u drugoj o opreci između života i materije, tako je ovdje riječ o opreci između slobode i nužnosti. No, te tri opreke zapravo su samo tri različite primjene jedne te iste temeljne opreke: života i materije.

U prvoj primjeni (psihički smisao), ustanovljena je duboka razlika između ova dva termina; u drugoj primjeni (metafizički smisao), Bergson tumači tu razliku postavljajući život kao metafizičko počelo realnosti u kojoj je materija tek degradacija. U trećoj primjeni (etički smisao), život se promatra kao ideal kojemu se može približiti oslobađanjem od materije,

Retenons pour le moment ceci: comme, dans le premier chapitre, il s'agissait d'une opposition entre la durée et l'espace; dans le deuxième, d'une opposition entre la vie et la matière; il s'agit ici d'une opposition entre la liberté et la nécessité. Mais ces trois oppositions ne sont en réalité que trois applications différentes d'une même opposition fondamentale: la vie et la matière.

Dans la première application (le sens psychique) on constate la distinction radicale entre ces deux termes; dans la deuxième application (le sens métapsychique), Bergson explique cette distinction en posant la vie comme principe métaphysique de la réalité dont la matière n'est qu'une dégradation. Dans la troisième application (le sens éthique) la vie est considérée comme un idéal dont on s'approche par l'affranchissement de la matière, par la spiritualisation progressive, par la liberté de plus en plus complète qui donne le sens à la vie cosmique et humaine.

Ces trois significations (psychique, métaphysique et éthique) de la notion bergsonienne de la vie, seront traitées successivement dans les trois chapitres de la critique.

postupnim spiritualiziranjem, sve potpunijom slobodom, koja daje smisao kozmičkom i ljudskom životu.

Ta tri značenja (psihičko, metafizičko i etičko) bergsonovskog shvaćanja života raspravit ćemo u tri glave kritike.

DEUXIÈME PARTIE

LA CRITIQUE DE LA NOTION BERGSONIENNE DE LA VIE

Chapitre premier: La durée réelle

I. LA NOTION DE LA DURÉE

La durée, d'après Bergson, c'est la continuité de notre vie psychique. Vivre, c'est durer. Nous vivons en nous-mêmes une transformation incessante d'états internes, un changement et un devenir continuels, et cet écoulement, cette fluidité interne, c'est la durée, c'est le temps concret.

Et il n'y a pas d'autre temps réel que celui-là. On ne peut même concevoir un temps "sans se le représenter perçu et vecu" (D. S., 62). Le temps implique donc la vie. Car si le temps dit nécessairement une succession et une continutité des moments différents, il faut bien qu'il existe quelque chose qui relie ces moments, qui les synthétise en une unité indivisible. C'est notre mémoire - dit Bergson -, c'est notre conscience ou, ce qui revient au même, c'est notre vie psychique qui fait la synthèse des moments différents du temps, et par là même elle le réalise.

Ce temps réel, cette durée que la vie seule peut réaliser constitue, d'après Bergson, l'essence de la vie psychique. Et puisque la durée signifie le changement, le devenir, la vie psychique consiste, elle aussi, dans le devenir, dans l'écoulement continuel. Et comme dans la durée nous ne regardons que le progrès indivisible du passé dans le présent, ainsi, dans la vie psychique, nous ne voyons que le processus même de la vie, la transition d'un état à l'autre, sa fluidité, son devenir. C'est pourquoi il ne faut pas

DRUGI DIO

KRITIKA BERGSONOVSKOG POIMANJA ŽIVOTA

Glava prva: Realno trajanje

I. POJAM TRAJANJA

Trajanje je, po Bergsonu, neprekinutost našega psihičkog života. Živjeti znači trajati. U sebi živimo neprestanu preobrazbu unutarnjih stanja, neprekidno mijenjanje i nastajanje, a to protjecanje, ta unutarnja fluidnost, jest trajanje, konkretno vrijeme.

Ne postoji drugo realno vrijeme osim toga. Dapače, nepojmljivo je vrijeme "koje ne bismo mogli zamisliti kao prijeđeno i proživljeno" (D. S., 62). Vrijeme, dakle, uključuje život. Budući da vrijeme nužno znači slijed i neprekinutost različitih trenutaka, očito je da mora postojati nešto što povezuje te trenutke, što ih sintetizira u nedjeljivo jedinstvo. To je naše pamćenje, kaže Bergson, to je svijest, ili, što dođe na isto, to je naš psihički život koji stvara sintezu različitih trenutaka vremena i time ih povezuje.

To stvarno vrijeme, to trajanje što ga jedino život može ostvariti, po Bergsonu, bit je psihičkog života. A budući da trajanje znači mijenjanje, nastajanje, psihički se život također sastoji u nastajanju, u neprekinutom protjecanju. I kao što u trajanju vidimo jedino nedjeljivo napredovanje prošlosti u sadašnjost, tako i u psihičkom životu vidimo jedino sam proces života, prijelaz iz jednog stanja u drugo, dakle njegovu fluidnost, nastajanje. Zato ne treba govoriti o supstanciji kao subjektu toga nastajanja. "Budući

parler d'une substance comme du sujet de ce devenir. Car "le devenir étant substantiel, n'a pas besoin de support" (*L'intuition philosophique*, 826). Ce "support" est une fiction de notre intelligence et pas une réalité. Car "si notre existence se composait d'états séparés dont un moi impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage" (E. C., 4).

C'est la notion bergsonienne de la durée considérée comme l'essence de la vie psychique.

L'erreur fondamentale de cette conception est la confusion entre la manière d'exister de nos états psychiques et la vie psychique elle-même. D'après Bergson, il n'existe pas une substance qui, dans la succession de différents états psychiques, resterait toujours identique. Car elle serait, pense-t-il, immobile, et immobilité n'est qu'un autre nom d'irréalité. Il n'y a pas non plus d'états psychiques distincts. Ce ne sont que des "instantanés artificiellement pris sur la transition" (D. S., 34). Il n'existe alors comme réel que cette transition même, le devenir pur, l'écoulement et la mobilité "dont est faite la stabilité de la vie" (*L'intuition philosophique*, 826). C'est donc identifier la vie psychique avec sa manière d'exister. Et puisque la manière d'exister de nos états internes est la continuité et la succession ininterrompue, c'est-à-dire la forme existentielle du temps, Bergson identifie la vie psychique avec le temps, avec la durée concrète.

Mais cette identification est inadmissible. La vie psychique dure, mais elle n'est pas durée. La durée n'est pas le facteur constitutif de son essence, mais quelque chose qui en découle. Il y a, dans la vie psychique, quelque chose qui ne dure pas, mais qui est précisément à cause de cela, la condition de la durée, du changement, du devenir. Car la durée sans quelque chose qui dure, le changement sans quelque chose qui change et le devenir sans quelque chose qui devient sont des choses inconcevables. C'est substantialiser de pures abstractions et leur donner ainsi une réalité qu'elles n'ont pas.

Si tout change et que rien ne reste identique, comment synthétiser ces changements et en faire une durée indivisible de la vie psychique? Comment échapper à la pulvérisation complète de cette vie? Bergson invoque la mémoire. "Mais non pas - dit-il - mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même" (D. S., 55). Mais précisément parce que cette mémoire ne se distingue pas des faits qu'elle se remémore, elle est impuissante à en faire la synthèse. Sans une unité de référence, une et toujours la même, les états psychiques restent à

da je nastajanje supstancijalno, ne treba mu podloga" (*Filozofska intuicija*, 826). Ta "podloga" je fikcija naše inteligencije i nije stvarnost. Naime, "ako bi se naše postojanje sastojalo od odijeljenih stanja koja bi tek neprolazni ja trebao sintetizirati, onda za nas ne bi bilo trajanja. Jer ja koji se ne mijenja nema trajanja, a psihološko stanje koje ostaje identično sebi dok se ne zamijeni slijedećim stanjem ne traje više" (E. C., 4).

To je bergsonovski pojam trajanja, koji je, po njemu, bit psihičkog života.

Temeljna pogreška tog poimanja jest zbrka između načina postojanja naših psihičkih stanja i samoga psihičkog života. Po Bergsonu, ni jedna supstancija u slijedu različitih psihičkih stanja ne ostaje uvijek identična. Jer tada bi, misli on, bila nepokretna, a nepokretnost je samo drugo ime za nestvarnost. I onda ne bi bilo različitih psihičkih stanja. To bi bile samo "istovremenosti umjetno ulovljene u prolazu" (D. S., 34). Dakle, u stvarnosti postoji samo taj prolaz, čisto nastajanje, protjecanje i gibanje, "od kojih je načinjena stabilnost života" (*Filozofska intuicija*, 826). To znači poistovjetiti psihički život s njegovim načinom postojanja. A budući da je način postojanja naših unutarnjih stanja trajnost i neprekinuti slijed, što znači egzistencijalna forma vremena, Bergson poistovjećuje psihički život s vremenom, s konkretnim trajanjem.

No, to poistovjećivanje je nedopustivo. Psihički život traje, ali nije trajanje. Trajanje nije tvorbeni čimbenik njegove biti, nego nešto što iz njega proistječe. Neke stvari u psihičkom životu ne traju, ali su upravo zato uvjet trajanja, promjene, nastajanja. Jer trajanje bez onoga što traje, promjena bez onoga što se mijenja i postajanje bez onoga što postaje, to je nezamislivo. To bi značilo supstancijalizirati čiste apstrakcije i dati im realnost koje nemaju.

Ako se sve mijenja i ništa ne ostaje identično, kako onda sintetizirati te promjene i pretvoriti ih u nedjeljivo trajanje psihičkog života? Kako izbjeći potpunom pretvaranju u prah toga života? Bergson zaziva u pomoć pamćenje. "Ali ne", kaže, "osobno pamćenje, koje je izvan onoga što sadrži, odvojeno od prošlosti kojoj osigurava očuvanje. Ne, to je unutarnje pamćenje koje se samo mijenja" (D. S., 55). Ali upravo zato što se to pamćenje ne razlikuje od činjenica kojih se sjeća, ono je nemoćno da ih sintetizira. Bez jedne i uvijek jedinstvene odnosnice, psihička stanja ostaju izolirana. Svako od njih tvori vlastiti svijet; redaju se umjesto da se prožimaju i eto nas na području prostora (u bergsonovskom značenju riječi), od kojega nas je Bergson želio osloboditi.

Ta jedinstvena odnosnica jest supstancijalno ja koje se prepoznaje istim u različitim trenucima trajanja, ali koje baš po tome nije trajanje. Ono

l'état d'isolement. Chacun d'eux forme un monde à part; ils se juxtaposent au lieu de se compénétrer, et nous voici dans le domaine de l'espace (dans le sens bergsonien de ce mot), dont Bergson a voulu nous libérer.

Cette unité de référence est le moi substantiel qui se reconnaît le même dans les différents moments de la durée, mais qui par là même n'est pas durée. Il la transcende et ne se confond pas avec elle.

La substantialité de la durée est donc une chimère. La manière d'exister de la vie psychique est temporelle, mais l'essence de la vie psychique en elle-même n' a aucun rapport avec le temps.

Si la vie psychique ne se confond pas avec le temps, il n'y a alors aucune raison de faire une distinction radicale entre le temps vécu (concret, psychologique ou fondamental) et le temps homogène, "le temps desséché en espace" (D. S., 80). Car ce temps-là n'est qu'une réfléxion conscience sur le temps vécu, et le même fondement objectif qui nous fait constater le temps en nous-mêmes, nous le fait découvrir en n'importe quelle autre réalité. Tout l'essentiel du temps se trouve dans la durée bergsonienne comme dans ce temps abstrait, c'est-à-dire point n'est besoin de le vivre: il suffit de le penser. Et puisque la pensée n'embrasse pas seulement une détermination particulière de l'être, l'être vivant, mais l'être en général, partout où il y a du changement, c'est-à-dire de la succession, nous parlons de temps; il ne faut donc pas parler du temps, de la durée comme d'un privilège de la vie (triste privilège! remarque Fouillée). Pour réaliser le temps la vie n'est pas nécessaire: l'être y suffit.

La distinction entre le temps concret et le temps abstrait est donc arbitraire. Le temps vécu ne se distingue pas du temps abstrait en tant que temps, mais en tant que vécu, comme le sentiment de la tristesse ne se distingue pas du sentiment de la joie en tant qu'elle est le sentiment, mais en tant qu'elle est tristesse.

*

L'originalité de la conception bergsonienne de la vie psychique ne consiste pas en ce qu'il considère la vie psychique comme une continuité indivisible où les émotions, les sentiments, les idées et d'autres états psychiques ne présentent pas de distinctions tranchées, mais forment un flux continuel, un progrès indivisible et global. Car c'est aussi la conception de W. James (stream of thought, stream of consciousness), c'est la conception de tous les psychologues modernes.

L'originalité de Bergson consiste en ce qu'il identifie la vie psychique avec le temps. Cette même identification, nous la trouvons chez un

transcendira trajanje i ne miješa se s njim.

Supstancijalnost trajanja je, dakle, utvara. Način postojanja psihičkog života je vremenit, ali bit psihičkog života u njemu samom ne kaže ništa o odnosu s vremenom.

Ako se psihički život ne miješa s vremenom, onda nema razloga za duboko razlikovanje između življenog vremena (konkretnog, psihološkog, fundamentalnog) i homogenog vremena, "vremena iscrpljena iz prostora" (D. S., 80). Ovo je vrijeme, naime, samo svjesni odbljesak življenog vremena te nam isti objektivni temelj na kojemu konstatiramo vrijeme u sebi otkriva vrijeme i u bilo kojoj stvarnosti. Sve bitno za vrijeme nalazi se u bergsonovskom trajanju kao u tome apstraktnom vremenu, a to zanči da ga uopće nije potrebno živjeti: dovoljno je na nj misliti. A budući da misao ne okružuje samo neku pojedinačnu odrednicu bića, živo biće, nego biće općenito, tamo gdje su promjene, to jest nasljeđivanje, govorimo o vremenu. Ne treba, dakle, govoriti o vremenu, o trajanju kao povlastici života (žalosne li povlastice! zapaža Fouillée). Da bi se ostvarilo vrijeme, nije potreban život: dovoljno je biće.

Distinkcija između konkretnog i apstraktnog vremena jest proizvoljna. Življeno se vrijeme ne razlikuje od apstraktnog vremena po tome što je vrijeme, nego po tome što je življeno. Kao što se i osjećaj žalosti ne razlikuje od osjećaja radosti po tome što je osjećaj, nego po tome što je žalost.

*

Izvornost bergsonovskog poimanja psihičkog života ne sastoji se u tome što on psihički život promatra kao nedjeljivu neprekidnost u kojoj emocije, osjeti, ideje i psihička stanja ne predstavljaju oštre razlike nego tvore neprekinut tok, nedjeljiv i globalan progres. Isto takvo poimanje iskazuje i W. James (stream of thought, stream of consciousness), a i svi moderni psihololzi.

Bergsonova izvornost sastoji se u tome što poistovjećuje psihički život i vrijeme. Ali tu istu identifikaciju nalazimo i kod jednoga drugog suvremenog filozofa, kod Georga Simmela.

Analizirajući pojam vremena, Simmel dolazi do bergsonovskog zaključka da život sam može ostvariti vrijeme jer jedino život sintetizira u sadašnjem času prošlost i budućnost, tri elementa od kojih se sastoji vrijeme. Sadašnjost, kaže on, po strogoj logici svoga pojma ne proteže se izvan jednog trenutka; ona nije vrijeme kao što ni točka nije prostor. Ona jedostavno znači susret prošlosti i budućnosti koje tvore vrijeme. Ali budući

autre philosophe contemporain, chez Georg Simmel.

En analysant le concept du temps, Simmel arrive à la conclusion bergsonienne que la vie seule peut réaliser le temps, parce qu'elle seule synthétise dans le moment présent le passé et l'avenir, trois éléments dont se compose le temps. Le présent - dit-il - dans la rigueur logique de son concept ne s'étend pas au-delà d'un moment; il n'est pas du temps comme le point n'est pas de l'espace. Il signifie simplement le rencontre du passé et de l'avenir qui font le temps. Mais puisque le passé n'est déjà plus et l'avenir n'est pas encore, la réalité n'est attaché qu'au présent, c'est-à-dire la réalité n'est point du tout quelque chose de temporel. A ce paradoxe logique ne se soumet pas la vie subjectivement vécue: nous la sentons comme quelque chose de réel dans l'extension temporelle. Le présent n'est point ici une simple ponctualité dans le sens conceptuel du mot, mais il est composé des éléments du passé et des éléments de l'avenir. Le temps n'est donc réel que pour la vie, et lui-même n'est qu'une abstraction de la vie.[1] La vie psychologiquement vécue n'est que le passé devenu présent.[2]

Comme on le voit bien, ce n'est que la durée réelle de Bergson. Et si la durée bergsonienne est créatrice par son essence, c'est-à-dire si elle crée à chaque instant quelque chose de nouveau et par là se dépasse, se transcende elle-même, la transcendance est aussi le caractère essentiel de la vie d'après Simmel: c'est la définition même de la vie.[3]

C'est ici aussi que la conception bergsonienne de la vie se distingue de celle de Simmel. Bergson regarde plutôt le devenir même, c'est-à-dire le processus de la vie psychique. Les créations de la vie ne l'intéressent qu'en tant qu'elles sont les moyens de l'intensification de la vie: en elles-mêmes elles n'ont pas de valeur. Simmel, au contraire, considère plutôt les créations que la vie psychique crée et par lesquelles elle se transcende. Et ces créations ont, d'après lui, une valeur indépendante du processus de la vie.

Ce n'est pas seulement une nuance dans la conception de la vie psychique: c'est une différence capitale. Bergson, comme nous avons dit plus haut, ne considère que la manière d'exister de nos états psychiques: leur succession, leur continuité, leur compénétration, bref, le processus même de la vie. Si nous lui demandons: quelles sont les richesses qui se cachent dans les profondeurs intimes de notre être, il ne nous donne aucune réponse.

Simmel, au contraire, par l'accentuation même de la transcendance de la vie, examine les manifestations et les produits de la vie psychique dans tous les domaines, et ces vues critiques et positives qu'il apporte dans les domaines pratique, économique, scientifique, psychologique, moral, social, esthétique, religieux et philosophique sont beaucoup plus pénétrantes que celles de Bergson.

La contribution philosophique de Bergson dans plusieurs de ces domaines (dans la sociologie, dans l'économie, dans la morale, dans la philosophie de la

da prošlost više nije tu, a budućnost još nije tu, stvarnost je oslonjena samo na sadašnjost, što znači da stvarnost nije vremenita. Tome logičkom paradoksu ne podliježe subjektivni život: osjećamo ga kao nešto realno u vremenskoj protežnosti. Sadašnjost nije puka točnost u pojmovnom značenju riječi nego je sastavljena od elemenata prošlosti i elemenata budućnosti. Vrijeme je, dakle, stvarno samo za život i po sebi je tek apstrakcija života.[1] Psihološki življen život zapravo je prošlost koja je postala sadašnjost.[2]

Kao što se dobro vidi, to je zapravo Bergsonovo realno trajanje. I ako je bergsonovsko trajanje po svojoj biti stvaralačko, to jest ako u svakom trenutku stvara nešto novo i time sebe nadmašuje, samo sebe transcendira, transcendiranje je također bitna oznaka života po Simmelu: to je upravo definicija života.[3] Tu se pak bergsonovska koncepcija Života razlikuje od Simmelove. Bergson se usredotočuje na samo postajanje, to jest na proces psihičkog života. Životna ga stvaranja zanimaju tek kao pomagala intenziviranja života: sama u sebi nemaju vrijednosti. Simmel se, naprotiv, usredotočuje na tvorevine psihičkog života kojima on sam sebe transcendira. A te tvorevine, po Simmelu, imaju svoju vrijednost neovisno o životnom procesu.

To nije tek nijansa u poimanju psihičkog života: to je ključna razlika. Bergson, kao što smo rekli, promatra samo način postojanja naših psihičkih stanja: njihov slijed, njihovu neprekinutost, njihovo međuprožimanje, ukratko sam životni proces. Ako ga upitamo: koja se bogatstva skrivaju u intimnoj dubini našega bića, on nam ne daje nikakva odgovora.

Simmel, naprotiv, samim naglašavanjem transcendencije života istražuje očitovanja i proizvode psihičkog života u svim područjima pa su njegovi kritički i pozitivni pogledi, koje unosi u praktična, ekonomska, znanstvena, psihološka, moralna, socijalna, estetska, religiozna i filozofska područja, mnogo prodorniji od Bergsonovih.

Bergsonov filozofski prinos u mnogim od tih područja (u sociologiji, ekonomiji, moralu, filozofiji religije) gotovo je ništavan, jer je ostao, tako reći, zatravljen izvanrednom i nelogičnom naravi života, tom izvanrednom proturječnošću koju je otkrio u najdubljim predjelima psihičkog života i koji on samo promatra. I umjesto da produbi sadržaje i izvanjske manifestacije života poput Simmela, Bergson se zadovoljava umnažanjem izričaja, metafora i usporedbi kako bi što adekvatnijim i sugestivnijim izrazima iznio unutarnju viziju života. Tako je dosegao zaista zadivljujuću ljepotu filozofskog govora, ali sam život u njegovim najdubljim težnjama i čežnjama ostavlja u uznemirujućoj polutami. Tim više što nam stalno ponavlja kako je život stvaralački, a ne vidimo ništa od onoga što se stvara. Upravo ono po čemu je život, po Bergsonu, stvaralački par excellence, po slobodnim

religion) est presque nulle, parce qu'il était resté fasciné pour ainsi dire par la nature extraordinaire et illogique de la vie, par cette contradiction singulière qu'il a découvert dans les couches profondes de la vie psychique, et il la contemple seulement. Et au lieu d'approfondir les contenus et les manifestations extérieures de la vie comme le fait Simmel, Bergson se contente de multiplier les expressions, les métaphores et les comparaisons pour rendre dans des termes plus adéquats, plus suggestifs la vision intérieure de la vie. Il aboutit ainsi à une beauté vraiment admirable du langage philosophique, mais la vie même, dans ses aspirations profondes, il la laisse dans un clair-obscur quelquefois inquiétant. D'autant plus qu'il nous répète à chaque instant que la vie est créatrice et nous ne voyons rien de ce qui se crée. Là même où la vie est, d'après Bergson, créatrice par excellence, dans les actes libres, elle est plutôt une spontanéité qui se répand, une réalité mystérieuse dont on ne peut pas prévoir les effets.

De là vient un certain esthéticisme et mysticisme dans la philosophie bergsonienne. On a au moins cette impression quand on approfondit sa conception de la vie psychique.[4]

1 Cfr. G. Simmel: *Lebensanschauung*, p. 8-11; "Die historische Formung", Logos VII, 2, p. 135-136.

2 "Das Leben ist unmittelbar gar nichts anderes, als die Gegenwartswerdende Vergangenheit". *Rembrandtstudie*, Logos V. 1, p. 13.

3 Voir le Ier chapitre de Lebensanschauung intitulé: Die Transzendenz des Leben, surtout le texte suivant: "Die Existenzart, die ihre Realität nicht auf den Gegenwartsmoment beschränkt und damit Vergangenheit und Zukunft ins Irreale rückt - deren eigentümliche Kontinuität vielmehr sich realiter jenseits dieser Scheidung hält, so dass ihre Vegangenheit wirklich in die Gegenwart hineinexistiert, die Gegenwart wirklich in die Zukunft hinausexistiert - diese Existenzart nennen wir Leben", p. 12. Un peu plus loin Simmel dit que l' essence de la vie est: "dass ihm die Transcendenz immanent ist", p. 13.

4 On a remarqué déjà ce caractère de la philosophie bergsoniene. B. Jacob, par exemple, définit la philosophie de Bergson comme "l'expression métaphysique des deux principales formes de notre inquiétude: le mysticisme et l'impressionisme" (*Revue de Métaphysique et de M.*, mars 1898, p. 201).
Parodi fait cette observation: "On a voulu tirer des livres de M. Bergson une doctrine de l'action: leur tendance dernière ne serait-elle pas plutôt contemplative, esthétique et mystique?" (*La philosophie contemp. en France*, p. 340).
Walter Meckauer: "Sein Grundbegriff der "Temps-inventeur" weist alle Merkmale der Mystik auf: er gilt ohne logisch zu sein, er existiert, ohne als Objekt bestimmt werden zu können, er ist Sein und Erkenntnis zugleich, er ist Substanz, Werden, Anspannung, Leben, Wirklichkeit, Freiheit, Geist und Medium der Intuition" (*Der Intuitionismus und seine Elemente bei Bergson*, p. 72).

činima, više je spontanost koja se širi, tajanstvena stvarost čiji se učinci ne mogu predvidjeti.

Odatle stanoviti esteticizam i misticizam u bergsonovskoj filozofiji. Barem se stječe taj dojam kad se dublje promotri njegova koncepcija psihičkog života.[4]

1 Usp. G. Simmel, *Lebensanschauung*, str. 8-11; *"Die historische Formung"*, Logos, VII. 2, str. 135-136.

2 "Das Leben ist unmittelbar gar nichts anderes, als die Gegenwartswerdende Vergangenheit". *Rembrandtstudie*, Logos, V. 1, str. 13.

3 Vidjeti I. glavu *Lebensanschauung* pod naslovom: *Die Transzendenz des Leben*, posebice slijedeći tekst: "Die Existenzart, die ihre Realität nicht auf den Gegenwartsmoment beschränkt und damit Vergangenheit und Zukunft ins Irreale rückt - deren eigentümliche Kontinuität vielmehr sich realiter jenseits dieser Scheidung hält, so dass ihre Vergangenheit wirklich in die Gegenwart hineinexistiert, die Gegenwart wirklich in die Zukunft hinausexistiert - diese Existenzart nennen wir Leben", str. 12. Malo dalje, Simmel kaže da je bit života "dass ihm die Transcendenz immanent ist", str. 13.

4 Već je uočena ta značajka bergsonovske filozofije.
B. Jacob, npr., definira Bergsonovu filozofiju kao "metafizički izraz dviju formi našega nemira: misticizma i impresionizma" (*Revue de Métaphysique et de M.*, mars 1898, str. 201).
Parodi bilježi sljedeće: Iz Bergsonovih knjiga htjelo se izvući nauk o djelovanju: zar njihova glavna težnja nije ipak kontemplativna, estetska i mistička? (*La philosophie contemp. en France*, str. 340).
Walter Meckauer: "Sein Grundbegriff der "Temps-inventeur" weist alle Merkmale der Mystik auf: er gilt ohne logisch zu sein, er existiert, ohne als Objekt bestimmt werden zu können, er ist Sein und Erkenntnis zugleich, er ist Substanz, Werden, Anspannung, Leben, Wirklichkeit, Freiheit, Geist und Medium der Intuition" (*Der Intuitionismus und seine Elemente bei Bergson*, str. 72).

II. LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Dans le problème de la liberté nous avons une application de la doctrine bergsonienne de la durée pure. Nous sommes libres - c'est pour Bergson un fait incontestable. Mais nous sommes libres seulement si nos actes sont la manifestation extérieure de notre vie profonde, s'ils portent le cachet original de notre personnalité, s'ils résument en quelque sorte notre histoire tout entière. C'est à cette condition seulement que nos actes sont vraiment les nôtres et vraiment libres, "car notre moi seul en revendiquera la paternité" (D. I., 132).

Mais la liberté est inconcevable sans la durée. Elle n'est que son aspect extérieur. Elle exprime extérieurement ce que nous sommes à l'intérieur de nous-mêmes. Elle n'est qu'une évolution naturelle de notre vie intérieure dont elle se détache "à la manière d'un fruit trop mûr". Si la vie psychique en elle-même est caractérisée par la compénétration et par la fluidité indéfinissable de ces éléments, la liberté accentue un autre aspect de la vie: son originalité et son imprévisibilité. La durée et la liberté sont donc deux aspects d'une même réalité. La durée est la totalité de la vie psychique vibrant à l'intérieur d'elle-même; la liberté est la totalité de la vie psychique se manifestant à l'extérieur et devenant par là créatrice.

*

De cette conception de la liberté qui n'est qu'un autre aspect de la vie même découle une certaine passivité et spontanéité qui caractérisent la notion bergsonienne de la liberté. Puisque la vie psychique, d'après Bergson, n'est qu'un écoulement, un laisser-aller, la liberté, elle aussi, devient un laisser-aller. La vie se manifestant à l'extérieur se sent libre pour cette simple raison, parce qu'elle se trouve tout entière dans son action et son action en elle.

Il y a dans cette liberté une abscence complète de la volonté et un manque total de la connaissance, et c'est pourquoi, par une étrange contra-

II. PROBLEM SLOBODE

U problemu slobode raspolažemo jednom primjenom bergsonovske filozofije o čistom trajanju. Slobodni smo - to je za Bergsona neosporna činjenica. No, slobodni smo jedino ako su naši čini izvanjska očitovanja dubine našega života, ako nose izvorni pečat naše osobnosti, ako na neki način sažimaju cijelu našu povijest. Samo pod tim uvjetom naši su čini istinski naši i istinski slobodni, "jer nad njima ima očinstvo jedino naše ja" (D. I., 132).

No, sloboda je nepojmljiva bez trajanja. Trajanje je zapravo njezin izvanjski vid. Ono iskazuje izvana to što jesmo iznutra. Sloboda je, dakle, naravna evolucija našega unutarnjeg života, od kojega se odvaja poput prezrela ploda. Ako psihički život u sebi obilježava međuprožimanje i neodrediva fluidnost njegovih elemenata, onda sloboda naglašava drugi vid života: njegovu izvornost i nepredvidljivost. Trajanje i sloboda su, dakle, dva vida jedne te iste stvarnosti. Trajanje je ukupnost psihičkog života koji vibrira u tom trajanju; sloboda je ukupnost psihičkog života koji se iskazuje prema van i time postaje stvaralački.

*

Iz tog poimanja slobode, koja je tek drugi vid života, proistječe stanovita pasivnost i spontanost koje obilježavaju bergsonovski pojam slobode. Budući da je psihički život, po Bergsonu, tek nekakvo protjecanje, labavost, i sama sloboda postaje nekakva labavost. Život je, dok se očituje prema van, slobodan jednostavno zbog toga, jer se sav nalazi u svom djelovanju, a njegovo djelovanje u njemu.

U toj slobodi potpuno je odsutna volja i spoznaja i zato nam naši slobodni čini, nekom čudnom proturječnošću, gotovo potpuno izmiču: nismo im gospodari, ne dajemo im cilj i usmjerenje.

Bergson dapače kaže da se "proces našega slobodnog djelovanja

diction, nos actes libres, dans la conception bergsonienne, nous échappent presque complètement: nous n'en sommes pas les maîtres, nous ne leur donnons pas le but et l'orientation.

Bergson dit même que "le processus de notre activité libre se continue en quelque sorte à notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience" (D. I., 183 note). Mais si le processus de notre activité libre se continue à notre insu, par quoi ce processus se distingue du processus de la respiration, par exemple, ou du vieillissement? L'activité libre se distingue précisément des processus physiologiques en ce qu'elle se connaît et se veut elle-même. Sans la connaissance, elle est impossible et sans la volonté, elle est un nonsens. Supprimer la volonté, vous supprimerez du même coup la base et la racine de la liberté; supprimez la connaissance, et la liberté n'a plus de raison d'être. La liberté - dit st. Thomas - a sa racine dans la volonté en tant que sujet et dans la raison en tant que cause (S. th. Ia, IIae qu. XVII, a. 1. ad secundum). Pour Bergson, la racine et la cause de la liberté se trouvent dans la durée. Mais tandis que, d'après la première conception, la volonté et la raison ont de quoi réaliser la liberté, la durée bergsonienne s'efforçant d'être libre et créatrice, devient en réalité une spontanéité aveugle (parce que sans raison) et une passivité anémique (parce que sans volonté) qui contrastent si singulièrement avec ces dénominations "libres" et "créatrice" dont on caractérise la vie psychique.

*

La liberté, dans la conception bergsonienne, n'est qu'une nuance ou une qualité de l'action même. (Cfr. D. I., 140). Les actes libres se distinguent des actes automatiques et nécessaires non par rapport à leurs causes respectives, mais en eux-mêmes. Les uns sont expressifs de notre être le plus intime, les autres n'ont aucun rapport avec lui. C'est pourquoi Bergson doit attribuer la liberté aux passions profondes qui nous dominent, aux tendances obscures qui jaillisent de notre être le plus individuel, parce que ces tendances et ces passions sont vraiment les nôtres.

Et pourtant, ces passions et ces tendances ne peuvent être libre, parce qu'elles sont hors de la sphère consciente et volontaire de notre être.

La liberté ne saurait donc consister dans la qualité de l'action, mais doit être cherchée dans la cause qui engendre cette action. Si la cause est libre, l'action aussi sera libre, si la cause est déterminée, l'action aussi sera déterminée, nécessaire.

*

"Si notre action - dit Bergson - nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre, et ne devant plus se

nastavlja na neki način bez našeg znanja, u svim trenucima trajanja, u tamnim dubinama naše svijesti" (D. I., 183, bilješka). Ako se proces naše slobodne djelatnosti nastavlja bez našeg znanja, po čemu se taj proces onda razlikuje od procesa disanja ili, primjerice, starenja? Slobodno se djelovanje razlikuje od fizioloških procesa upravo po tome što je sebe svjesno i sebe hoće. Bez svijesti o sebi, ono je nemoguće, a bez htijenja je besmislica. Ukinete li volju, ukidate osnovu i korijen slobode; ukinete li svijest, ni sloboda nema smisla. Sloboda, kaže sv. Toma, ima korijen u volji kao subjektu i u razumu kao uzroku (S. th., Ia, IIae q. XVII, a. 1. ad secundum). Za Bergsona, korijen i uzrok slobode nalaze se u trajanju. I dok prema prvoj koncepciji volja i razum imaju iz čega ostvariti slobodu, bergsonovsko trajanje, koje se trudi da bude slobodno i stvaralačko, zapravo postaje slijepa spontanost (jer je bez razuma) i anemična pasivnost (jer je bez volje), što je toliko u opreci s njegovim oznakama "slobodno" i "stvaralačko", kojima obilježava psihički život.

*

U bergsonovskom poimanju, sloboda je tek nijansa i kvaliteta samog djelovanja (D. I., 140). Slobodni se čini ne razlikuju od automatskih i nužnih čina po odnosu prema svojim uzrocima nego po samima sebi. Jedni su izraz našega najintimnijeg bića, a drugi nemaju nikakva odnosa s njim. Zato Bergson mora pripisivati slobodu strastima koje nama vladaju, mračnim težnjama koje izviru iz našega pojedinačnog bića jer su te težnje i te strasti istinski naše.

Pa ipak, te strasti i te težnje ne mogu biti slobodne jer su izvan područja svijesti i volje našega bića.

Sloboda se ne može sastojati u kvaliteti djelovanja nego se mora tražiti u uzroku koji začinje to djelovanje. Ako je uzrok slobodan, i djelovanje će biti slobodno; ako je uzrok ograničen, i djelovanje će nužno biti ograničeno.

*

"Ako nam naše djelovanje izgleda slobodno", kaže Bergson, "to je zato što odnos toga djelovanja prema stanju iz kojega izlazi nije moguće izraziti zakonom, zato što je to psihičko stanje jedinstveno u svome rodu i ne može se nikada ponoviti" (D. I., 184). Drugim riječima, život se nikad ne ponavlja, dakle je slobodan. Taj zaključak čini nam se pomalo čudnim, ali se potpuno slaže s bergsonovskim poimanjem slobode, koja je zapravo tek jedan drugi vid života. Vlastitost je života da se mijenja, da se neprekidno preobražava. "Prestati se mijenjati znači prestati živjeti" (*Smijeh*, 32).

reproduire jamais" (D. I., 184). En d'autres termes: la vie ne se répète jamais, donc elle est libre. Cette conclusion nous paraît un peu étrange, mais elle s' accorde complètement avec la conception bergsonienne de la liberté, qui n'est qu'un autre aspect de la vie. Le propre de le vie est de changer, de se transformer sans cesse. "Cesser de changer serait cesser de vivre" (*Le rire*, 32). La liberté n'est que la transposition extérieure de ce caractère essentiel de la vie. Donc elle est incompatible avec la répetition. Nous ne nous répétons que là où nous cessons d'être nous-mêmes, c'est-à-dire là où nous cessons d'être libre.

Mais, pour le problème de la liberté, cette unicité de l'action ou de l'état psychique d'où elle sort n'a absolument aucune importance. Qu'elle soit unique en son genre ou qu'elle se répète, peu importe. La question est si l'action "doit necessairement être *telle* si elle se détache de la vie interne simplement comme un fruit mûr", ou si au contraire, elle peut être totalement différente, les mêmes antécédents étant donnés".[1] Voilà le problème. Et le problème de la liberté doit se poser en ces termes ou il ne se pose pas du tout. Pour Bergson au contraire la clef du problème doit être cherchée "dans une analyse attentive de l'idée de durée" (D. I., 183 note). Et dans la durée il y a simplement une continuité indivisible où l'on peut trouver "par un effort d'imagination" les mêmes antécédents, les deux directions opposées, les deux sens différents, où l'action pourrait s'engager, mais qui en réalité n'existent pas. Car "les mêmes antécédents dans la notion de durée n'a pas de sens, et il n'y a pas deux sens différents de l'action, "mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr" (D. I., 135).

Bergson a cherché à résoudre le problème de la liberté, mais le problème étant mal posé, il sort intact de ses spéculations. Et la preuve en est qu'après tant de pages brillantes sur la liberté, nous pourrions conclure tout aussi bien que la vie psychique est nécessaire, déterminée en se servant des mêmes termes par lesquels Bergson prouve la liberté.

Voila où l'on aboutit si l'on prétend résoudre le problème de la liberté non en fonction de l'autodétermination de la volonté (voir l'étude citée plus haut du R. P. de Munnynck), mais en fonction de la durée.

On pourrait rattacher la conception bergsonienne de la liberté à celle de Spinoza[1] ou à celle de Höffding[2]; je me borne à relever la parenté de cette conception avec celle de Simmel.

D'après Simmel, l'autodétermination de la volonté, qui est selon nous la vraie définition de la liberté, n'est pas la liberté complète. Car - dit-il - là où existe la volonté, il y a toujours quelque chose à dépasser (autrement elle serait inutile), et par conséquent, la volonté ne peut exprimer

Sloboda se sastoji u izvanjskom premještanju te bitne značajke života. Stoga je ona nespojiva s ponavljanjem. Ponavljamo se jedino kad prestajemo biti ono što jesmo, to jest kad prestajemo biti slobodni.

No, za problem slobode, ta jedinstvenost djelovanja odnosno psihičkog stanja iz kojega ona potječe nema baš nikakve važnosti. Bilo da je jedinstvena u svom rodu ili da se ponavlja, ne znači ništa. Pitanje je mora li djelovanje "nužno biti takvo", odvaja li se od unutarnjeg života jednostavno "kao zrela jabuka" ili može biti sasvim drukčije makar "prijašnji čini bili isti".[1] To je problem. A problem slobode mora se postaviti s tim okvirima ili se uopće ne postavlja. Za Bergsona, naprotiv, ključ problema trebalo bi tražiti "u pažljivoj analizi ideje trajanja" (D. I., 183, bilj.). A u trajanju postoji nedjeljivi kontinuitet u kojemu se mogu naći snagom mašte "isti prethodni činitelji", dva oprečna smjera u kojima se djelovanje provodi, ali koji u stvarnosti ne postoje. Naime, isti prethodni činitelji u pojmu trajanja nemaju smisla i ne postoje dva različita smisla djelovanja, "nego jedno ja koje živi i razvija se kroz sama ta kolebanja, sve dok se slobodni čin ne otkine od tog kolebanja kao zrela jabuka" (D. I., 133).

Bergson je tražio rješenje problema slobode, ali budući da je problem loše postavljen, ostao je neriješen u njegovim spekulacijama. Dokaz je tome što, nakon tolikih briljantnih stranica o slobodi, možemo jednako zaključiti da je i psihički život nužan i određen služeći se istim terminima kojima Bergson dokazuje slobodu.

Evo u što se završi kad se problem slobode ne misli razriješiti u funkciji samoodređenja volje (vidjeti navedenu stujdiju R. P. de Munnycka), nego u funkciji trajanja.

*

Bergsonovo poimanje slobode moglo bi se osloniti na Spinozino[2] ili Höffdingovo[2]: ograničit ću se, međutim, na to da pokažem srodnost tog poimanja sa Simmelovim.

Po Simmelu, samoodređenje volje, koje je po nama prava definicija slobode, nije potpuna sloboda. Jer, kaže on, ondje gdje postoji volja uvijek treba nešto nadmašiti (inače bi ona bila beskorisna), te dosljedno tome volja ne može izraziti naše biće u svoj njegovoj čistoći i apsolutnoj cjelovitosti. A ako sloboda znači da svoj život isključivo živim sam po sebi, onda se sloboda našega psihičkog života ne može kanalizirati voljom, nego se očituje u ljubavi i mržnji, našim prvotnim težnjama i našim neposrednim instinktima. Upravo tu se pojavljuje naš život u svoj svojoj čistoći, nenačet nikakvom oprečnom tendencijom. (Usp. Simmel, *O slobodi*, Logos, XI. 1, str. 26).

notre être dans toute sa pureté et dans son integrité absolue. Et si la liberté signifie que la vie du moi est vécue exclusivement par moi-même, alors la liberté de notre vie psychique ne peut être canalisée par la volonté, mais elle se manifeste dans l'amour et dans la haine, dans nos tendances primordiales et dans nos instincts immédiats. Car c'est là que notre vie apparaît dans toute sa pureté, non entamée par aucune tendance opposée. (Cfr. Simmel: *Über Freiheit*, Logos XI. 1, p. 26).

La loi de causalité n'a pas de prise sur notre vie psychique. Car la causalité est basée sur l'isolement de ces éléments, la vie psychique, au contraire, est un processus continu. La causalité est une relation, elle postule par conséquent la séparation nette entre la cause et l'effet dont elle fait la liaison. Mais s'il n'y a rien de séparé, elle n'a pas sa raison d'être, car il n'y a rien à lier. Donc la loi de causalité ne peut être appliquée à la vie psychique qui est la continuité même. (Cfr. *Über Freiheit*, p. 22). De là vient, selon Simmel, le sentiment et la conscience de notre liberté. "Weil die absolute Kontinuität die Kausalität aufhebt und das seelische Leben absolute Kontinuität ist; darum kann dieses Leben das Bewusstsein der Freiheit haben" (*Über Freiheit*, p. 24).

C'est le même raisonnement que nous avons rencontré chez Bergson. Mais il y a pourtant une grande différence entre la conception bergsonienne de la liberté et celle de Simmel. D'après Bergson, la liberté est le caractère essentiel de la vie psychique, elle qualifie intérieurement les actions que la vie produit, et elle n'est, en dernière analyse, que la vie psychique même regardée sous un autre aspect. D'après Simmel, au contraire, la liberté n'est pas une qualification inhérente à la vie psychique même, mais elle est simplement une catégorie dont on catégorise la vie après sa transposition dans "l'ordre des idées". En elle même la vie présente un caractère absolument différent (Cfr. *Über Freiheit*, p. 14), et on peut dire qu'elle n'est ni libre ni déterminée, parce qu'elle dépasse cette opposition, tout ce qu'on peut dire d'elle c'est qu'elle *est* tout simplement. "Das seelische Leben, an und für sich, weder frei noch notwendig ist. *Es ist* schlechtin und Freiheit und Notwendigkeit sind Beleuchtungen die von einer weiteren Instanz her auf die blosse Wirklichkeit fallen" (Cfr. *Über Freiheit*, p. 9).

[1] De Munnynck, *La démonstration métaphysique du libre arbitre. Revue Néo-scolastique de Philosophie*, 1913, p. 34. Je renvoie à cette étude solide et profonde pour la solution du problème de la liberté

[2] "Ea res libera dicitur, quae... a se sola ad agendum determinatur", *Ethica* I., def. 7.

[3] "Höffding cherche la liberté dans la détermination par le moi réel" (ce "moi réel" n'est qu'un autre nom du moi fondamental de Bergson), et l'action libre n'est qu'une irradiation de notre propre "être intime". Cfr. *Esquisse d'une psychologie*, tr. fr. Paris, Alcan 1900, p. 429 sqqu).

Zakon kauzalnosti ne utječe na naš psihički život. Kauzalnost je, naime, oslonjena na izoliranje tih elemenata, a psihički je život, naprotiv, neprekinuti proces. Kauzalnost je odnos i, dosljedno tome, iziskuje jasno dijeljenje između uzroka i učinka jer ih ona povezuje. Ali ako tu ništa nije odvojeno, kauzalnost nema smisla jer nema što povezivati. Prema tome, zakon kauzalnosti ne može se primijeniti na psihički život koji je sam kontinutet (usp. *O slobodi*, str. 22). Odatle dolazi, po Simmelu, osjećaj i svijest o našoj slobodi. "Weil die absolute Kontinuität die Kausalität aufhebt und das seelische Leben absolute Kontinuität ist; darum kann dieses Leben das Bewusstsein der Freiheit haben" (*O slobodi*, str. 24).

To je isto razmišljanje koje smo susreli kod Bergsona. Ali postoji velika razlika između bergsonosvkog i Simmelova poimanja slobode. Po Bergsonu, sloboda je bitno obilježje psihičkog života, ona iznutra vrednuje djela koja proizvodi život i u konačnoj analizi ona je sam psihički život gledan pod drugim vidom. Po Simmelu, naprotiv, sloboda ne vrednuje sam psihički život nego je jednostavno kategorija kojom se kategorizira život nakon njegova prenošenja u "red ideja". Upravo u njoj samoj život pokazuje sasvim drukčiji karakter (usp. *O slobodi*, str 14), pa se može reći da nije ni slobodan ni određen i, budući da nadmašuje tu opreku, sve što se o njemu može reći jest da je on jednostavno cjelina. "Das seelische Leben, an und für sich, weder frei noch notwendig ist. *Es ist* schlechtin und Freiheit und Notwendigkeit sind Beleuchtungen die von einer weiteren Instanz her auf die blosse Wirklichkeit fallen" (*O slobodi*, str. 9).

[1] De Munnynck, *La démonstration métaphysique du libre arbitre*. Revue Néo-scolastique de Philosophie, 1913, str. 31.
Upućujem na tu duboku i valjanu studiju za rješenje problema slobode.

[2] "Ea res libera dicitur, quae ... a se sola ad agendum determinatur", *Ethica* I., def. 7.

[3] Höffding traži slobodu u određenju s realnim ja (to "realno ja" samo je drugo ime za Bergsonovo fundamentalno ja), a slobodno djelovanje samo je "isijavanje našega vlastitog unutarnjeg bića", usp. *Esquisse d' une psychologie*, franc. prijevod, Paris, Alcan, 1900, str. 429).

III. LE PROBLÈME DE L' UNION DE L'ÂME AVEC LE CORPS

La vie psychique étant définie comme la durée pure et qualitative, son union avec le corps qui présente, en apparence au moins, des caractères tout à fait différents devient vraiment un problème. L'opposition, en effet, existe: la vie psychique se déroule dans la durée pure, le corps au contraire, se trouve dans l'espace homogène. La vie psychique est qualitative par son essence, le corps est de l'ordre quantitatif. La vie psychique est libre, elle est la liberté même, le corps se prête aux formules mathématiques, par conséquent, il est déterminé.

Comment expliquera-t-on alors avec ce dualisme radical la possibilité de l'union du corps et de l'esprit?

Bergson explique cette union en prêtant au corps la manière d'exister de l'esprit. Et tout d'un coup, l'opposition radicale s'évanouit. Comme l'esprit, le corps, lui aussi, devient une durée, un mouvement, un devenir. Un devenir moins intense, il est vrai, une durée au rythme différent, mais tout de même une durée, un devenir. Et l'opposition, se réduit tout simplement en une différence de degrés de tension.

C'est dans l'intuition que cette transformation s'opère, car elle nous présente toute réalité sous forme de durée. "Habituons-nous - dit Bergson - à voir toutes choses *sub specie durationis*: aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée" (*L'intuition philosophique*, 827). Tout se réduit en mouvement, et la matière même n'apparaît de ce point de vue que comme une forme spéciale de l'écoulement universel dans un degré de concentration moins grand que celui de la vie psychique, mais on pourrait passer par des gradations successives d'un terme à l'autre. Et alors toutes les difficultées du problème s'évanouissent.

Telle est la solution bergsonienne du problème de l'union du corps et de l'esprit. Bergson résout le problème en détruisant la différence essentielle

III. PROBLEM JEDINSTVA DUŠE S TIJELOM

Psihički život, budući da je definiran kao čisto i kvalitativno trajanje, njegovo jedinstvo s tijelom koje predstavlja, barem prividno, povezanost sasvim različitih značajki, zaista postaje problem. Opreka, uostalom, postoji: psihički se život odvija u čistom trajanju; tijelo se, naprotiv, nalazi u homogenom prostoru. Psihički je život kvalitativan po svojoj biti, a tijelo je kvantitativno. Psihički je život slobodan, sama sloboda, a tijelo se nudi matematičkim formulama i, dosljedno tome, ono je ograničeno.

Kako s tim dubokim radikalizmom objasniti jedinstvo tijela i duha?

Bergson to jedinstvo tumači pripisujući tijelu da postoji na način duha. I odjednom duboka opreka nestaje. Jednako duhu, i tijelo postaje trajanje, gibanje, postajanje. Istina, manje zgusnuto postajanje, trajanje različita ritma, ali ipak trajanje, postajanje. A opreka se jednostavno svodi na razliku u stupnjevima napetosti.

Ta se preobrazba događa u intuiciji, koja nam svu realnost predstavlja u obliku trajanja. "Naviknimo se", kaže Bergson, "gledati sve stvari *sub specie durationis*: ukočenost se odmah opušta, uvenulost se budi, smrt oživljava u našoj oživljenoj percepciji" (*Filozofska intuicija*, 827). Sve se svodi na gibanje pa s toga gledišta i sama materija izgleda kao posebna forma univerzalnog protjecanja u manjem stupnju koncentracije nego u psihičkom životu, ali bi se moglo proći po susljednim stupnjevima s jednog kraja na drugi. I tako iščezavaju sve teškoće oko tog pitanja.

Takvo je bergsonovsko rješenje pitanja jedinstva tijela i duha. Bergson razrješuje problem razarajući bitnu razliku koja razlikuje dušu od tijela, duh od materije. Načelo toga rješenja nalazi se u čistoj percepciji i čistoj memoriji.

Pogledajmo je li to načelo dovoljno čvrsto kako bi poslužlo za

qui distingue l'âme du corps, l'esprit de la matière. Le principe de cette solution se trouve dans sa théorie de la perception pure et celle de la mémoire pure.

Voyons si ce principe est assez solide pour servir de point de départ à la solution du problème de l'union de l'esprit avec la matière.

Dans la théorie de la perception pure il y a, ce me semble, une confusion analogue à celle que nous avons remarquée dans la notion de la durée. La notion de la durée repose sur la confusion de la vie psychique avec sa manière d'exister; la théorie de la perception pure repose sur la confusion de la matière (la totalité des objets) avec sa manière d'exister en nous. Bergson définit la matière comme l'ensemble des images. Mais les objets extérieurs ne sont pas images en soi: c'est leur manière d'exister dans notre conscience. Par suite de cette confusion, Bergson pouvait appeler la matière "une conscience" et rapprocher ainsi l'esprit de la matière. Et puisque la manière d'exister de nos états psychiques est temporelle, la matière, étant définie par sa manière d'exister en nous, reçoit un caractère psychique, c'est-à-dire temporel, et Bergson pouvait écrire cette phrase paradoxale. "Les questions rélatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace" (M. M., 65).

L'opposition entre l'esprit et la matière s'exprime alors en celle du devenir et du présent. L'esprit, c'est ce qui recommence sans cesse. Notre présent serait alors "le devenir, la durée, la mémoire; la matière, c'est le présent matérialisé même de notre existence" (M. M., 150), c'est-à-dire notre corps qui n'est, de ce point de vue, que "limite mouvante entre l'avenir et le passé, pointe mobile que notre passé pousserait incessament dans notre avenir " (M. M., 74).

Mais en réalité, nous ne voyons pas comment la matière serait plus le présent que ne l'est l'esprit. L'opposition de la matière et de l'esprit ne peut être exprimée en langage de temps. Et si la matière est autre que l'esprit, ce n'est pas parce qu'elle est le présent, c'est parce qu'elle est la matière. C'est dans leur nature que ces données s'opposent, non dans leur rapport au temps. Et Bergson même est obligé de se servir des termes de l'espace pour expliquer l'union de l'esprit avec la matière. Car la première opposition de l'inétendu à l'étendu est levée par l'extension qui est un terme emprunté à l'espace qu'on voulait éviter, mais qu'on devra toujours rétablir sous une forme ou sous une autre.

Et le procédé même par lequel Bergson a voulu lever cette première opposition nous paraît assez problématique. Voici son raisonnement: les choses matérielles sont dans l'espace, par conséquent, extensives; notre

polazište u razrješavanju problema jedinstva duha i materije.

U teoriji čiste percepcije postoji, čini mi se, brkanje analogno onom koje smo zapazili u pojmu trajanja. Pojam trajanja temelji se na brkanju psihičkog života s načinom postojanja, teorija čiste percepcije na brkanju materije (cjelina predmeta) s načinom postojanja u nama. Bergson definira materiju kao cjelinu slika. Ali izvanjski predmeti nisu slike u sebi: to je način kako postoje u našoj svijesti. Dosljedno toj zbrci, Bergson bi mogao nazvati materiju "svijest" i tako približiti duh materiji. A budući da je način postojanja naših psihičkih stanja vremenit, materija, kad se definira svojim načinom postojanja u nama, zadobiva psihički biljeg, što znači biljeg vremenitosti i Bergson može napisati ovu paradoksalnu rečenicu: "Pitanja koja se odnose na subjekt i objekt, na njihovo razlikovanje i jedinstvo, treba radije postavljati u funkciji vremena nego u funkciji prostora" (M. M., 63).

Opreka između duha i materije iskazuje se u opreci između nastajanja i sadašnjosti. Duh neprekidno iznova počinje. Naša bi sadašnjost, dakle, bila "nastajanje, trajanje, pamćenje; materija je sama sadašnja materijalnost našeg postojanja" (M. M., 74).

Ali zapravo ne vidimo kako bi materija bila više sadašnjost negoli je to duh. Opreka između materije i duha ne može se izraziti jezikom vremena. A to što je materija nešto drugo nego duh, to nije zato što bi ona bila u sadašnjosti nego zato što je materija. Te dvije datosti oprečne su po svojoj naravi, a ne po svom odnosu prema vremenu. I sam je Bergsnon prisiljen služiti se izrazima prostora kako bi protumačio jedinstvo duha i materije. Prva opreka između neprostornog i prostornog uklanja se rasprostiranjem, što je izraz posuđen od prostora koji bi se htio izbjeći, ali se mora uvijek iznova povratiti u prvotno stanje u jednom ili drugom obliku.

I sam postupak kojim je Bergson htio ukloniti tu pravu opreku čini nam se problematičnim. Evo kako on razmišlja: materijalne su stvari u prostoru, prema tome rasprostrte, prostorne; naša je svijest izvan prostora, prema tome čista neprostornost. Prijelaz izgleda nemoguć. Ali naša percepcija ulazi u igru i fenomenom endoosmoze postaje rasprostrta kao i materijalne stvari, a materijalne stvari postaju nedjeljive i kontinuirane kao i naša svijest: čisto neprostorno i razdijeljeno prostorno više ne postoje; realna je samo rasprostranjenost.

Bergson zaboravlja jednu važnu stvar: taj fenomen endoosmoze događa se u našoj svijesti, a prikupljene materijalne stvari zadobivaju nadmaterijalno postojanje uzrečicom: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. No, materijalni objekti u sebi ostaju takvi kakvi jesu, a to znači odijeljeni i nepovezani u prostoru. Opreka između neprostornog

conscience est hors de l'espace, par conséquent, l'inétendu pur. La transition paraît impossible. Mais notre perception fait partie des choses, et alors, par un phénomène d'endosmose, elle devient extensive comme les choses matérielles, et les choses matérielles deviennent indivisées et continues comme notre conscience: l'inétendu pur et l'etendue divisée n'existent plus: ce qui est réel, c'est l'extension.

Bergson oublie une chose importante: ce phénomène d'endosmose se produit dans notre conscience, et les objets matériels perçus acquièrent alors une existence supra-matérielle selon l'adage: cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Mais les objets matériels en eux-mêmes restent tels quels, c'est-à-dire divisés et discontinus dans l'espace. Et l'opposition de l'inétendu à l'étendu reste aussi radicale qu'auparavant.

*

La raison d'être de l'union de l'esprit avec le corps est d'après Bergson, l'action (Cfr. M. M., 246). Et l'unique fonction du corps est d'orienter l'esprit vers le réel, de fixer son attention sur l'action à acomplir. Il y a une certaine solidarité entre l'esprit et le corps, comme il y a une solidarité entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, mais le corps n'est qu'un instrument dont se sert l'esprit pour ses actions; il est "simplement utilisé par l'esprit" (E. S., 61).

L'union de l'âme et du corps n'est donc pas substantielle. Le corps n'est pas un élément constitutif de l'essence de l'homme.

C'est une grave méconnaissance de la vraie nature de l'homme qui a amené Bergson à d'autres erreurs encore. C'est parce qu'il abaisse le corps au niveau d'une réalité tout à fait secondaire qu'il distingue si radicalement et dans une même personne le moi fondamental et le moi superficiel, la vie intérieure profonde et la vie pratique et sociale.[1] C'est la raison pourquoi la liberté appartient à la vie profonde seulement et que beaucoup meurent sans l'avoir jamais connue. C'est la raison enfin pourquoi le but même de la vie serait d'après Bergson, de se libérer de la matière qui, quoique un instrument, est encore davantage un obstacle de la vie de l'esprit.

Mais s'il en était ainsi, nous devrions vraiment nous demander: quel malin génie a donc destiné l'esprit humain à cette union contre nature? Ce serait en effet un mystère.

Il faut donc partir d'une autre conception de la nature de l'homme pour résoudre le problème de l'union de l'esprit avec le corps. Il faut abandonner les subtilités bergsoniennes et chercher à résoudre le problème par une autre voie. Elle est indiquée dans la philosophie d'Aristote ou de st. Thomas. Voici comment procède st. Thomas.

Il constate le fait de l'union de l'esprit avec le corps. C'est le même

i prostornog pak ostaje jednako duboka kao i prije.

*

Smisao je jedinstva duha i tijela, po Bergsonu, djelovanje (usp. M. M., 246). Jedina uloga tijela jest usmjeriti duh prema realnome, prikovati njegovu pozornost uz djelo koje treba učiniti. Postoji stanovita solidarnost između duha i tijela, poput solidarnosti između odjeće i vješalice na koju je odjeća obješena, ali tijelo je samo pomagalo kojim se služi duh za svoje akcije: "duh ga jednostavno upotrebljava" (E. S., 61).

Jedinstvo duše i tijela nije supstancijalno. Tijelo nije konstitutivni element ljudske biti.

Takvo teško nepoznavanje prave ljudske naravi odvelo je Bergsona i u druge zablude. To je zato što on snižava tijelo na razinu sasvim sporedne stvarnosti i što on tako duboko odvaja, i to u jednoj te istoj osobi fundamentalni ja i površinski ja, duboki unutarnji život i praktični i socijalni život.[1] To je razlog zašto sloboda pripada samo dubokom životu i što mnogi umiru a da je nikada ne upoznaju. To je, uostalom, razlog zašto je i sam cilj života, po Bergsonu, osloboditi se materije, koja je iako pomagalo, još više zapreka životu duha.

No, ako je to tako, zaista bismo se morali upitati: koji je zli duh prisilio ljudski duh na to protuprirodno jedinstvo? To bi zaista bila tajna.

Stoga je potrebno poći od drukčijeg poimanja ljudske naravi kako bi se razriješio problem jedinstva duha i tijela. Treba pustiti bergsonovske suptilnosti i tražiti kako da se razriješi problem drukčijim pristupom. Taj je naznačen u Aristotelovoj i Tominoj filozofiji. Evo kako razmišlja sv. Toma.

On konstatira činjenicu jedinstva duha i tijela. Jedan te isti čovjek živi, razmišlja, osjeća, hoće i djeluje izvana. To uključuje da duša i tijelo nisu tek solidarni jedno s drugim poput odijela i vješalice, nego je njihovo jedinstvo supstancijalno, oni tvore jedinstvenu potpunu supstanciju, a to znači da su jedno ne samo u djelovanju nego i u bivovanju, da tvore jednu osobu, jedan ljudski slog.

Duša je počelo jedinstva, ona daje život tijelu i "ista je stvar što tijelo ima dušu kao i to što materija toga tijela djeluje" (In II. de Anima, 1, lect. in fine).

Prema tome, sve se objašnjava: postanak osjetilne percepcije time što oduhovljena materija može biti potaknuta materijalnom djelatnošću; jedinstvo osjeta time što životno počelo koje određuje i oblikuje ljudski slog (compositum) jest jedno i jednostavno.

Dakle, nije da "duh tek upotrebljava" tijelo - tijelo je konstitutivni

homme qui vit, qui pense, qui éprouve des sentiments, qui veut et qui opère extérieurement. Et il conclut que l'âme et le corps ne sont pas seulement solidaires l'un de l'autre comme le vêtement et le clou, mais que leur unité est substantielle, qu'ils forment une même substance complète, c'est-à-dire qu'ils sont uns non seulement en vue de l'action, mais quant à l'être même, qu'ils constituent une même personne, un même composé humain. C'est l'âme qui est le principe de l'unité, c'est elle qui donne la vie au corps, et "c'est la même chose pour le corps d'avoir une âme que pour la matière de ce corps d'être en acte" (In II. de Anima, 1 lect in fine).

Et alors tout s'explique: la genèse de la perception sensible, parce que la matière animée peut être altérée par une activité matérielle; l'unité des sensations, parce que le principe vital qui informe le composé humain est un et simple.

Le corps n'est pas "simplement utilisé par l'esprit" - c'est une partie constitutive de l'être de l'homme. Et l'âme a pour rôle de constituer, non d'agir; et quand l'action se produit, elle doit être attribuée au composé, non à l'âme.

[4] Höffding remarque à ce sujet: "M. Bergson fait une fausse abstraction lorsqu'il sépare de l'action la vie de la mémoire. Il transforme trop la vie de la conscience en une vie de rêve". *La philosophie de Bergson*, p. 81-82.

dio ljudskog bića. A uloga je duše da konstituira, ne da djeluje; kad se pak događa djelovanje, onda ga treba pripisivati slogu (compositumu) a ne duši.

[4] Höffding o tome kaže: "Bergson pravi pogrešnu apstrakciju kad od djelovanja odvaja život pamćenja. Pretjerano preobražava život svijesti u život sna". *La philosophie de Bergson*, str. 81-82.

CHAPITRE II.

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VIE

"La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres" (*Introduction à la Métaphysique*, 25-26).

C'est par analogie avec notre propre vie psychique que Bergson établit le principe métaphysique de la réalité en géneral. L'essence intime de notre être, c'est la durée, c'est le devenir, c'est la vie. Cette constitution intime de notre vie psychique que l'intuition directe nous fait connaître, l'analogie nous la fait retrouver dans toute autre réalité: la vie, c'est l'essence métaphysique de la réalité en général.

Cette conclusion par analogie d'une existence particulière à la totalité du réel est-elle admissible? "L'intuition - remarque Höffding à ce propos - ne nous révèle qu'un côté ou qu'une partie de l'existence. Comment alors, grâce à elle, parviendrons-nous à une conception qui embrassera l'existence tout entière? M. Bergson ne se pose pas nettement cette question; et pourtant, c'est de la possibilité même de la métaphysique qu'il s'agit".[1]

Ce serait vraiment un anthropomorphisme trop naïf de transporter tout simplement notre vie psychique au sein même de la réalité en général. "Seulement - comme dit Simmel - la pensée dn métaphysicien ne procède pas de manière à ce qu'il se dise: "Je suis fait de telle ou de telle manière, par conséquent le monde a tel ou tel aspect, mais il se pose la question de la façon suivante: Quelle est cette base profonde qui nous unirait le monde et moi, qui ferait que je repose en lui? Le métaphysicien se trouve placé dans le monde, comme étant pour lui la donnée objective la plus certaine, et se demande quel devra être l'aspect du monde pour que ce fait puisse se comprendre comme formant une unité intelligible avec le monde".[2]

Cette base profonde qui nous unirait au monde c'est pour Bergson comme pour Simmel la vie. Elle est pour l'un et pour l'autre le centre

GLAVA II.

METAFIZIKA ŽIVOTA

"Svijest o našoj vlastitoj osobi u njezinu neprekinutu protoku uvodi nas u nutrinu stvarnosti po čijem modelu moramo sebi predstavljati druge" (*Uvod u metafiziku*, 25-26).

Pomoću analogije s našim vlastitim psihičkim životom, Bergson uspostavlja metafizičko načelo stvarnosti općenito. Bit je našeg bića trajanje, postajanje, život. Izravna intuicija omogućuje nam da spoznamo tu bitnu konstituciju našega psihičkog života, a analogija nam omogućuje da je nađemo i u svakoj drugoj stvarnosti: život je metafizička bit stvarnosti općenito.

Je li dopustivo zaključivati po analogiji iz pojedinačnog postojanja o cjelini realnoga? "Intuicija nam", primjećuje Höffding, "otkriva tek jednu stranu ili dio egzistencije. Kako ćemo, pomoću nje, doći do koncepcije koja bi obuhvatila cijelu egzistenciju? Bergson ne postavlja jasno to pitanje, a ipak riječ je o samoj mogućnosti matafizike".[1]

Bio bi odveć naivan antropomorfizam ako bismo naprosto prenijeli svoj fizički život u krilo realnosti općenito. "Samo", kako kaže Simmel, "metafizičarova misao ne postupa tako kako bi se reklo: Napravljen sam na takav ili takav način, prema tome svijet je takav ili takav, nego postavlja pitanje na sljedeći način: Što je taj duboki temelj koji ujedinjuje svijet i mene, koji čini da se na nj oslanjam?" Metafizičar je smješten u svijet kao najsigurniju objektivnu činjenicu i pita se kako bi trebao izgledati svijet da bi se ta činjenica mogla shvatiti kao ono što formira shvatljivo jedinstvo sa svijetom.[2]

Taj duboki temelj koji nas ujedinjuje sa svijetom i za Bergsona i za Simmela jest život. On je i za jednoga i za drugoga perspektivno središte iz kojega se shvaća naša intimna osobnost i sva ostala stvarnost. Ili, još točnije: sama kategorija bića poistovjećuje se s kategorijom života; biti znači živjeti. Stoga reći da je stvarnost općenito život ne znači dati joj po analogiji ljudsko

perspectif d'où se comprend notre personalité intime et toute autre réalité. Ou mieux encore: la catégorie même de l'être s'identifie avec celle de la vie: être, c'est vivre. Et alors, dire que la réalité en général est la vie, ce n'est pas lui prêter un caractère humain par analogie, c'est la constater tout simplement. On devrait donc procéder ainsi: il existe un tout; pour que nous puissons nous soumettre à l'unité de ce tout et être compris en elle, nous devons être de même nature: "quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes" (*L'intuition philosophique*, 824).

Mais en réalité, puisque nous sommes la seule réalité que nous connaissions directement, nous procédons de nous-mêmes à la totalité de l'existence, sachant que la partie ne peut être différente, mais représentative du tout.

C'est en ce sens qu'on peut comprendre que l'intuition immédiate de nous-mêmes nous fait connaître en même temps la réalité en général. "Le tout est de même" nature - dit Bergson - que le moi: on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi même" (*Vocab. philosophique*, art. Inconnaisable).

C'est donc en partant de la vie psychique que Bergson veut comprendre toute autre réalité; non, sans doute, en lui prêtant les mêmes caractères qu'il a découverts dans la vie psychique, mais en considérant l'une et l'autre comme deux manifestations différentes d'une même vie universelle.

La vie est donc le point central d'où est sortie la psychologie bergsonienne et où aboutit sa métaphysique.

Nous retrouvons la même chose chez Simmel. "Ich stelle mich - dit-il expressément - in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, anderseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten"[3]

Mais il se pose maintenant une question: est-ce qu'on peut concevoir la vie, la durée ou le devenir comme l'essence métaphysique de la réalité en général? Il s'agit ici d'un devenir substantiel où toute réalité se réduit en une tendance, où il n'y a pas des "choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent" (I. M., 25); il s'agit d'un devenir qui ne présuppose aucune chose qui devient, d'un écoulement qui n'implique aucune chose qui coule; il s'agit de la réalité qui serait la mobilité même.

Eh bien, cette substantialité du devenir est une chose inconcevable. Nous ne pouvons jamais concevoir un changement qui se suffise à lui-même, qui soit isolé d'une réalité qui change ou qui devient. Car le concept du devenir ou du changement implique nécessairement quelque chose qui reste identique et qui est le sujet du devenir et du changement; qui les réalise, et par conséquent, qui doit les primer. C'est l'être. Il peut se suffire

obilježje, nego to naprosto znači konstatirati je. Stoga bi trebalo postupiti ovako: postoji cjelina; da bismo se mogli podložiti jedinstvu te cjeline i u njoj se shvatiti, moramo biti iste naravi. "Kakva god bila duboka bit onoga što jest i onoga što nastaje, mi smo u tome" (*Filozofska intuicija*, 824).

Ali u stvari, budući da smo jedina stvarnost koju izravno spoznajemo, iz sebe stupamo u cjelinu postojanja znajući da dio ne može biti različit nego da predstavlja cjelinu.

U tom se smislu može shvatiti da nam neposredna intuicija o nama samima omogućuje spoznati stvarnost općenito. "Cjelina je iste naravi", kaže Bergson, "kao i ja; spoznajemo je sve dubljim spoznavanjem sebe" (*Filozofski rječnik*, čl. Nespoznatljivo /Inconnaissable/).

Dakle, polazeći od psihičkog života, Bergson želi shvatiti svu ostalu stvarnost; bez sumnje, ne tako da joj daje iste oznake koje je otkrio u psihičkom životu nego promatrajući jedno i drugo kao dvije različite manifestacije jednoga te istoga univerzalnog života.

Život je, dakle, središnja točka bergsonovske filozofije, u kojoj završava njegova metafizika.

Isto nalazimo i kod Simmela. "Ich stelle mich", kaže on izričito, "in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, anderseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten"[3].

No, sad se postavlja pitanje: može li se shvatiti život, trajanje ili postajanje kao metafizička bit stvarnosti općenito? Ovdje je riječ o supstancijalnom postajanju u kojemu se sva stvarost svodi na jednu težnju, gdje nema "gotove stvari nego samo stvari koje nastaju, nema stanja koja ostaju nego samo onih koja se mijenjaju" (I. M., 25). Riječ je o postajanju koje ne pretpostavlja ni jednu stvar koja postaje, o tijeku koji ne uključuje nijednu stvar koja protječe; riječ je o stvarnosti koja je samo gibanje.

Ta supstancijalnost postajanja jest neobjašnjiva. Nikad ne možemo shvatiti promjenu koja je sama sebi dostatna, koja bi bila izolirana od stvarnosti što se mijenja ili postaje. Naime, pojam postajanja ili mijenjanja nužno uključuje nešto što ostaje identično, a što je subjekt postajanja i mijenjanja: što ih ostvaruje i, dosljedno tome, što ih treba preteći. To je biće. Ono može dostajati samo sebi jer pojam o njemu ne uključuje nikakvu dvojnost. Postajanje, naprotiv, nije dostatno samo sebi, ono nužno pretpostavlja biće kao svoj metafizički uvjet. Stoga su čisto postajanje i mijenjanje čiste apstrakcije; realne su jedino stvari koje postaju. I Bergson, koji se užasava apstrakcija, koji je izabrao upravo život kao temeljni pojam svoje filozofije jer mu se čini najkonkretnijim pojmom što ga je mogao naći, mora se služiti čistim apstrakcijama kao što su trajanje, postajanje, mijenjanje itd.

a lui-même, car son concept n'implique aucune dualité. Le devenir, au contraire, ne se suffit pas à lui-même, il présuppose nécessairement l'être comme sa condition métaphysique. C'est pourquoi le devenir et le changement purs sont de pures abstractions; ce qui est réel, ce sont les choses qui deviennent. Et Bergson, qui a tant horreur des abstractions, qui a choisi précisément la vie comme la notion fondamentale de sa philosophie parce qu'elle lui semblait la notion la plus concrète qu'on eût pu trouver, doit opérer avec de pures abstractions, telles comme durée, devenir, changement etc.

Mais il ne s'agit pas des abstractions insiste Bergson: "à un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance: ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait" (E. C., 28).

L'essence métaphysique des choses est conçue donc comme un processus vital, comme une évolution créatrice. Les formes différentes de la vie ne sont alors que la forme existentielle de cette Vie cosmique, les réalisations partielles de la totalité de la Vie.

Mais pourquoi la Vie devait-elle se fragmenter en des formes si différentes? C'est d'abord, dit Bergson, parce que la Vie est une immensité de tendances multiples qui s'entrepénètrent mutuellement, mais qui en évoluant deviennent incompatibles et doivent se séparer. Et c'est la matière qui réalise cette séparation. Elle "distingue, sépare, résout en individualités et finalement en personnalités des tendances jadis confondues dans l'élan originel de la vie" (E. S., 23).

Cette matière qui s'insinue dans la vie pour rendre possible son évolution est une des principales difficultés du système bergsonien. Bergson en expliquant sa genèse dit qu'elle est une interruption de la vie, une inversion de son mouvement créateur. Elle serait donc plutôt une négation, un $\mu\eta\ \omega\nu$ qu'une réalité positive. Mais comment comprendre cette interruption, cette suppression de la vie, qui est par définition et dans son essence même une évolution incessante, un progrès continuel qui ne s'arrête jamais? Comment comprendre que la vie est créatrice par son essence, et que cependant elle ne peut créer sans la matière? Elle l'implique donc. Mais, par supposition, il n'y a rien que la vie, et on veut précisément esquisser la genèse de la matière. Et on en fait la genèse en la présupposant déjà.

Et puis, si l'on considère que la vie est de nature psychique, la genèse d'une réalité radicalement opposée, telle que la matière, devient encore plus inconcevable. Et si la vie est par son essence la liberté même,

Ali to nisu apstrakcije, uporan je Bergson. "U određenom trenutku, na određenoj točki prostora, rodio se sasvim vidljiv tijek: ta struja života, prolazeći kroz tijela koja je jedno po jedno organizirala, prelazeći s naraštaja na naraštaj, razdijelilo se u vrste i razmrvila u individue ne gubeći ništa od svoje snage, dapače intenzivirajući se koliko je više napredovala" (E. C., 28).

Metafizička bit stvari shvaćena je, dakle, kao životni proces, kao stvaralačka evolucija. Različite forme života samo su egzistencijalne forme onoga kozmičkog života, pojedinačna ostvarenja cjeline života.

Ali zašto se život mora usitiniti u tako različite forme? To je ponajprije zato, kaže Bergson, što je život neizmjernost brojnih tendencija koje se uzajamno prožimaju, ali koje u tijeku evolucije postaju neuskladive i moraju se odijeliti. A upravo materija ostvaruje to dijeljenje. Ona "razlučuje, dijeli, rastavlja na individue i konačno na osobe težnje koje su negda bile smiješane u izvornom životnom elanu" (E. S., 23).

Ta materija, koja se uvlači u život kako bi omogućila njegovu evoluciju, jedna je od glavnih teškoća bergsonovskog sustava. Kad Bergson tumači njezin postanak, kaže za nju da je zastoj života, izokrenuće njegova stvaralačkog gibanja. Ona bi, dakle, bila više negacija, neka $\mu\eta\ \omega\nu$ nego pozitivna realnost. Ali kako shvatiti taj zastoj, to zaustavljanje života, koji je po definiciji u i samoj svojoj biti neprestana evolucija, stalni napredak koji se nikada ne zaustavlja? Kako shvatiti da je život stvaralački po svojoj biti a da ipak ne može stvarati bez materije? Život materiju, dakle, uključuje. Ali polazi se od pretpostavke da postoji samo život, i želi se precizno ocrtati postanak materije. Tako se pravi njezina geneza pretpostavljajući da je već postojala.

K tome, ako držimo da je život psihičke naravi, postanak neke duboko oprečne stvarnosti kakva je materija postaje još neshvatljivijim. I ako je život po svojoj biti upravo sloboda, kako shvatiti da sam sebi stvara zapreku koja ga ograničuje u njegovu stvaralačkom djelovanju?

Često su postavljana ta pitanja,[4] ali nam bergsonovska filozofija ne daje ni odgovora ni objašnjenja.

*

Svakako je sigurno da materija postoji i da je antagonistička snaga životu te da prožimanje materije i života rađa raspoznatljive individualitete.

Načelo individualizacije jest materija. "Materija stvarno dijeli ono što je tek virtualno bilo mnoštvo i u tom je smislu individualizacija dijelom djelo materije, dijelom učinak onoga što život nosi u sebi" (E. C., 280).

comment concevoir qu'elle se crée elle-même un obstacle qui la limite dans son action créatrice?

On a posé plusieurs fois ces questions,[4] mais la philosophie bergsonienne ne nous donne ni réponse ni éclaircissement sur ce sujet.

*

Ce qui est certain, c'est que la matière existe et qu'elle est la force antagoniste de la vie, et que l'interférence de la vie et de la matière donne naissance à des individualités distinctes.

Le principe de l'individuation, c'est la matière. "La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'oeuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle" (E. C., 280).

Il ne faut pas confondre le principe de l'individuation de Bergson avec celui de st. Thomas. D'après st. Thomas il ne s'agit pas d'une forme unique qui serait (comme le principe de la vie) la même dans tous les êtres organisés, et qui s'individualiserait simplement par la matière de cette manière que les individus distincts ne seraient que les manifestations particulières d'un même principe. La doctrine de st. Thomas est que chaque forme est individuelle (Cfr. *Contra Gent.*, lib. II., c. 50, 2°) - par le fait - même que rien n'existe qui serait universel; mais pour concevoir la forme comme quelque chose d'individuel (en elle-même elle est une réalité qui détermine la qualité d'un être, et, dans le concept de qualité, l'individualité n'est pas inclue) il faut qu'elle soit unie avec la matière (materia quantitate signata) pour former avec elle un être qui par là même devient un individu distinct de tous les autres. C'est en ce sens seulement que la matière est le principe de l'individuation.

Pour Bergson, au contraire, la vie est une partout, et c'est la matière qui, brisant la continuié de la vie, crée des individualités distinctes. S'il s'agit, par exemple, de l'homme, après sa mort, il cesserait d'être une personnalité distincte: son âme se replongerait dans la totalité de la vie. Bergson dit précisement que la vie n'a pas empêché la mort pour qu'elle pût croître davantage, "pour le plus grand progrès de la vie en général" (E. C., 268). Puisque c'est la même vie, qui se trouve dans tous les êtres vivants, l'individualité, selon Bergson, n'est jamais parfaite, même chez les hommes. S'ils sont séparés les uns des autres par les corps, ils peuvent communiquer par les âmes. "Nos corps - dit Bergson - sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace; et nos consciences, en tant qu'attachées à ces corps, sont séparées par des intervalles. Mais si elles n'adhèrent au corps que par une partie d'elles-mêmes, il est permis de conjecturer, pour le reste, un empiètement réciproque. Entre diverses consciences pourraient s'accomplir

Ne smije se brkati Bergsonovo načelo individualizacije s Tominim. Po sv. Tomi, nije riječ o jednoj jedinoj formi koja bi bila (kao načelo života) potpuno ista u svim organskim bićima i koju bi individualizirala tek materija, tako da bi pojedini individui bili samo pojedinačna očitovanja istog načela. Toma uči da je svaka forma individualna (usp. *Suma protiv pogana*, knj. II, gl. 50, 2) samim tim što ne postoji ništa što bi bilo univerzalno, ali da bi se forma shvatila kao nešto individualno (ona je u sebi stvarnost koja određuje kvalitetu nekog bića, a u pojam kvalitete individualnost nije uključena), mora biti ujedinjena s materijom (materia quantitate signata), kako bi s njom tvorila biće koje upravo po tom ujedinjenju postaje drukčije od svih drugih. Samo u tom smislu materija je načelo individualizacije.

Za Bergsona, naprotiv, život je nešto posvudašnje, a tek materija, razbijajući kontinuitet života, stvara pojedine individualitete. Ako je riječ, primjerice, o čovjeku, nakon smrti on će prestati biti zasebna osobnost: duša će mu ponovno uroniti u cjelinu života. Bergson sasvim određeno kaže kako smrt nije spriječila život da mogne i dalje rasti, "na još veći napredak života općenito" (E. C., 268). Budući da je život isti u svim živim bićima, po Bergsonu, individualnost nikada nije savršena, pa ni kod ljudi. Iako su odijeljeni jedni od drugih tijelima, mogu komunicirati dušama. "Naša su tijela", kaže Bergson, "u prostoru jedna izvan drugih, a naše svijesti, koliko su privezane za ta tijela, utoliko su odijeljene razmacima. No, ako naše svijesti pripadaju tijelima samo svojim manjim dijelom, dopušteno je pretpostaviti njihovo uzajamno zadiranje. Između različitih svijesti u svakom se trenutku mogu izvršiti razmjene usporedive s fenomenom endoosmoze" (E. S., 83).

*

Isti život treperi posvuda i mi sami živimo "kozmički život još više nego individualni život" (D. S., 65). To je teza Bergsonova, ali isto tako i Simmelova i Euckenova, koja predstavlja važnu struju u suvremenoj misli.

Po Simmelu, kozmički je život velika rijeka čije su kapljice pojedinačna bića. Život ne prolazi tek kroz njih: njihova egzistencija je sama njegova struja. Da stvar bude čudnovatija, jedino živa bića tvore posebne individualitete, relativno zatvorene sustave. Život je, dakle, nedjeljivi kontinuitet, ali on se očituje u formi diskontinuiteta. Život je jedinstvo, ali to je jedinstvo stvoreno od bića koja teže svome vlastitom središtu, i to tim više što su na višem stupnju života[5]. Kozmički procesi stvaraju različite forme života, ali njegovo se jedinstvo time ne narušava. Istina, mi dajemo vlastito

à chaque instant des échanges comparables aux phénomènes d'endosmose" (E. S., p. 83).

*

La même vie vibre partout, et nous-mêmes, nous vivons une "vie cosmique, autant et plus qu'une vie individuelle" (D. S., 65). C'est la thèse de Bergson, c'est aussi la thèse de Simmel et d'Eucken, qui représentent un courant important dans la pensée contemporaine.

D'après Simmel, la vie cosmique est un grand fleuve dont les gouttes sont des êtres particuliers. La vie ne les traverse pas seulement: leur existence, c'est son courant même. Et, chose mystérieuse, ce ne sont que les êtres vivants qui forment des individualités distinctes, des systèmes relativement clos. La vie est donc une continuité indivisible, mais elle se manifeste sous la forme de la discontinuité. La vie est une unité, mais cette unité est constituée des êtres qui gravitent vers leur propres centres et d'autant plus qu'ils sont dans un degrès plus haut de la vie.[5] Les processus cosmique crée des formes différentes de la vie mais son unité ne se détruit pas par là. Nous donnons, il est vrai, une existence propre à un moment de temps, à un complexe de qualités etc., mais c'est un procédé purement humain. Les limites des choses existent seulement en tant que notre manière secondaire de considérer les choses (sekundäre Betrachtungsweise) les détache de la continuité de la vie. Mais l'esprit humain a précisément cette propriété de se transcender soi-même et considérer cette unité cosmique, la vraie et unique réalité.[6]

Eucken, lui aussi, affirme que la vraie réalité, c'est la vie cosmique. C'est de la que s'ouvre une perspective d'où se comprend notre propre existence et l'existence en général[7]. C'est pourquoi le point de départ de la métaphysique et de la philosophie en général doit être cette vie cosmique[8] ou la vie de l'esprit (Geistesleben) comme l'appelle le plus souvent Eucken. Cette vie de l'esprit constitue l' essence de la réalité en général (Cfr. *Les grands courants de la pensée contemporaine*, p. 426, Paris, Alcan 1911). Les individus et la société, ne sont que des aspects et des manifestations de la vie de l'esprit: celle-ci a besoin pour son originalité, des individus, et, pour son affermissement, de la société (ib. 405). Chaque individu participe directement à la vie cosmique, c'est pourquoi notre essence même présente un caractère cosmique, et dans notre activité apparaît immédiatement un mouvement des mondes (ib. 425 - 426).

Il y a une opposition radicale entre l'esprit et la nature, mais c'est la même vie qui se manifeste dans ces deux domaines. Seulement, dans la nature, cette vie paraît divisée en courants isolés: elle n'acquiert ni autono-

postojanje nekom trenutku vremena, nekom slogu kvalitetã itd., ali to je čisto ljudski postupak. Granice među stvarima postoje samo utoliko ukoliko naš sekundarni način promatranja (sekundäre Betrachtungsweise) odvaja stvari od kontinuiteta života. No, upravo ljudski duh ima svojstvo da nadilazi sam sebe i da to kozmičko jedinstvo promatra kao istinsku i jedinu realnost.[6]

Eucken također tvrdi da je istinska realnost kozmički život. Odatle se otvara perspektiva iz koje se razumije naša vlastita egzistencija i egzistencija općenito.[7] Zato polazište metafizike i filozofije općenito mora biti taj kozmički život[8] ili život duha (Geistesleben), kako ga najčešće naziva Eucken. Život duha bit je realnosti općenito (usp. *Velike struje suvremene misli,* str. 426, Pariz, Alcan, 1911). Pojedinci i društvo samo su vidovi očitovanja života duha: njemu za njegovu izvornost trebaju pojedinci, a za njegovo očvršćenje društvo (ondje, 403). Svaka jedinka izravno sudjeluje u kozmičkom životu. Zato i sama naša bit predstavlja kozmičku značajku, a našem djelovanju neposredno se javlja gibanje svjetova (ondje, 425-426).

Postoji duboka opreka između duha i prirode, ali se isti život očituje na oba područja. Jedino što se u prirodi taj život javlja razdijeljen u zasebne tokove: ne postiže ni autonomiju ni bilo koji sadržaj. A samo se u duhovnoj sferi život koncentrira u jednoj cjelini i istovremeno teži tome da se konstituira u sebi (usp. *Glavni problemi filozofije religije*, str. 22).

Takvo viđenje stvari nepokorno je našoj konceptualnoj misli te Bergson, a jednako i Simmel i Eucken, govore o našem načinu spoznavanja stvari. Eucken je iznašao svoj noologijski postupak (noologisches Verfahren). Bergson govori o intuiciji, koju duboko suprotstavlja inteligenciji, a po Simmelu naš duh mora nadići sam sebe kako bi spoznao istinsku stvarnost koju naša "sekundäre, logisierte Betrachtungsweise" izobličuje i raznaravljuje.

*

Zato je, po Bergsonu, teorija spoznaje neodvojiva od metafizike života. Mtetafizika je utvrdila dvojni oblik realnoga: život i materiju. Teorija spoznaje govori o dva načina spoznavanja: intuiciji i inteligenciji, od kojih se jedna primjenjuje na život, a druga na materiju. Intuicija je vizija kontinuiteta života kroz diskontinuitet njegovih očitovanja; inteligencija je simbolično spoznavanje koje proniče samo u materijalni i površni vid života. Intuicija je sam život, koji proniče u svoju duboku nutrinu; inteligencija je "život gledan izvana, život koji se poizvanjuje u odnosu na sama sebe" (E. C., 175). I jedna i druga obuhvaćene su Sviješću ili Nadsviješću, kako kaže Bergson. Ta Svijest nije ništa drugo nego sam život pod drugim vidom, život koji postaje svjestan sebe sama. Odatle je shvatljivo da je život "psihološkog reda". Isto tako, shvatljiv je strogi paralelizam između evolucije života promatrane kao "vidljive" realnosti i života promatranog kao Svijesti;

mie ni contenu quelconque. Et ce n'est que dans la sphère spirituelle que la vie se concentre en un tout et du même coup tend à se constituer en elle-même (Cfr. *Problèmes capitaux de la Philosophie de la Religion*, p. 22).

*

Cette manière de voir les choses est réfractaire à notre pensée conceptuelle, c'est pourquoi Bergson, comme Simmel et Eucken, parlent d'une autre manière de connaître les choses. Eucken invente son procédé noologique (noologisches Verfahren). Bergson parle de l'intuition qu'il oppose radicalement à l'intelligence, et d'après Simmel, notre esprit doit se transcender soi-même pour connaître la vraie réalité que notre "sekundäre, logisierte Betrachtungsweise" déforme et dénature.

C'est pourquoi, d'après Bergson, la théorie de la connaissance est inséparable de sa métaphysique de la vie. La métaphysique a constaté la double forme du réel: la vie et la matière; la théorie de la connaissance parle de deux manières de connaître: l'intuition et l'intelligence, l'une s'appliquant à la vie, l'autre à la matière. L'intuition est une vision de la continuité de la vie à travers la discontinuité de ses manifestations, l'intelligence une connaissance symbolique qui ne saisit que l'aspect matériel et superficiel de la vie. L'intuition, c'est la vie même se saisissant dans son intériorité profonde; l'intelligence, c'est "la vie regardant au dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même" (E. C., 175).

L'une et l'autre sont englobées par la Conscience ou Supra-conscience dont parle Bergson. Cette Conscience n'est autre chose que la Vie même sous un autre aspect, la Vie devenant consciente d'elle-même. On comprend ainsi que la vie est "d'ordre psychologique". On comprend de même ce parallélisme rigoureux entre l'évolution de la vie considérée comme réalité "visible" et la vie considérée comme Conscience; entre la matière comme la forme secondaire du réel et l'intelligence comme forme secondaire de la connaissance. Car la matière n'est qu'une dégradation de la vie considérée comme réalité "visible", et l'intelligence n'est qu'une dégradation de la vie considérée comme conscience. Il est clair alors que l'intelligence et la matière sont, selon Bergson, de même nature et qu'elles se produisent de la même manière (Cfr. E. C., 238), car c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses (E. C., 225).

Il est clair que c'est la même chose de dire que la Vie se relâche en matière et que la Conscience retombe en matière. Et aux différentes formes de la matérialisation de la vie (plantes, insectes, animaux, homme) doivent correspondre les différentes manifestations de la conscience (torpeur végétative, l'intelligence, l'intuition).

Si donc Bergson dit que l'intuition seule peut comprendre la vie,

između materije kao drugotne forme realnog i inteligencije kao drugotne forme spoznavanja. Jer materija je samo sniženje života koji se promatra kao "vidljiva" stvarnost, a inteligencija sniženje života koji se promatra kao svijest. Jasno je, dakle, da su, po Bergsonu, inteligencija i materija iste naravi i da se stvaraju na isti način (usp. E. C., 238), jer to je isto izokrenuće istog gibanja koje istovremeno stvara inetlektualnost duha i materijalnost stvari (E. C., 225).

Jasno je da je isto reći da se život olabavljuje u materiji ili da Svijest pada u materiju. A različito formama materijalizacije života (biljkama, kukcima, životinjama, ljudima) moraju odgovarati različita očitovanja svijesti (vegetativna ukočenost, inteligencija, intuicija).

Kad Bergson, dakle, kaže da jedino intuicija može shvatiti život, to je zato što je ona jedina suprotežna životu, što je ona sam život;[9] inteligencija pak nije sposobna proniknuti život jer je suprotežna samo s materijom. Ona dakle nije sam život, nego emanacija života. Kako bi onda mogla obgrliti sav život? - pita se Bergson (usp. E. C., II. Introduction).[10]

No, to poistovjećivanje ili barem paralelizam što ga Bergson uspostavlja između života i Svijesti, između materije i inteligencije, čini nam se nedopustivim jednako s metafizičkog gledišta kao i s gledišta teorije spoznaje.

Jer ako je život istovremeno psihološkog reda i sama svijest, i to po svojoj biti, njegova napregnutost ili njegova labavost u materiji postaje neshvatljiva. A budući da je jednostavan i nedjeljiv, neshvatljivo je kako bi mogao istovremeno biti ukočenost biljaka, instinkt kukaca, inteligencija životinja i intuicija ljudi. Sve te forme svijesti isključuju jedna drugu, te je besmislica reći da su virtualno sve već sadržane u svijesti prije njezina labavljenja u materiji. Kako, uostalom, shvatiti jednostavno biće s apsolutno oprečnim tendencijama? Jer to biće, koje je, po Bergsonu, stvaralačka aktivnost par excellence, razorilo bi samo sebe činom ostvarenja svoga bića: to bi bilo ostvareno protuslovlje.

A ako je život zapravo psihološke naravi, kako tvrdi Bergson, samim tim gubi svoj kozmički karakter i ako je zamišljen kao potisak, elan, onda se ne vidi kako bi bio snaga koja stvara svijet. Treba, dakle, uvesti materiju. No, da bi ona bila zamisliva, približena je svijesti i samim tim istovremeno je iskrivljena prava narav materije, tako što se u nju unose psihički elementi, ali i prava narav svijesti, tako što se ona obilježava nekim elanom, potiskom, to jest onim što je u njoj najmanje svjesno (usp. Berthelot, *Koristoljubivi romantizam*, II, str. 298). Poduhovljuje se, dakle, materija, a materijalizira svijest, odnosno uvodi se protuslovlje u samu bit mateije i svijesti.

c'est parce qu'elle est seule coextensive à la vie, parce qu'elle est la vie même;[9] l'intelligence se trouve dans l'impossibilité de saisir la vie, parce qu'elle est coextensive à la matière seulement. Elle n'est donc pas la vie même, mais une émanation de la vie. Comment donc embrasserait-elle la vie tout entière, se demande Bergson (Cfr. E. C., II *Introduction*).[10]

Mais cette identification ou, au moins, ce parallélisme rigoureux que Bergson établit entre la Vie et la Conscience, entre la matière et l'intelligence nous paraît inadmissible au point de vue métaphysique comme au point de vue de la théorie de connaissance.

Car si la vie est en même temps d'ordre psychologiqe et la conscience même, et cela par son essence, sa distension ou son relâchement en matière devient inconcevable. Et étant simple et indivisible, on ne comprend pas comment elle pourrait être en même temps et la torpeur des plantes et l'instinct des insectes et l'intelligence des animaax et l'intuition de l'homme. Toutes ces formes de conscience sont exclusives les unes des autres, et dire que toutes étaient déjà virtuellement contenues dans la conscience avant son relâchement en matière est un non-sens. Comment, en effet, concevoir un être simple aux tendances absolument opposées? Car cet être qui est, d'après Bergson, l'activitié créatrice par excellence, se détruirait soi-même par l'acte même de réalisation de son être: il serait une contradiction réalisée.

Et si la vie est en réalité de nature psychologique comme l'affirme Bergson, elle perd par là même son caractère cosmique, et étant conçue comme une poussée, un élan, on ne voit pas comment elle serait une force qui crée le monde. On doit donc introduire la matière. Mais pour la rendre concevable on la rapproche de la conscience, et par là même on fausse à la fois la vraie nature de la matière en y faisant entrer des éléments psychiques, et la vraie nature de la conscience, en la caractérisant par un élan, par une poussée, c'est-à-dire par ce qu'il y a en elle de moins conscient (Cfr. Berthelot. *Un romantisme utilitaire* II., p. 298). On spiritualise donc la matière et on matérialise la conscience, c'est-à-dire on introduit la contradiction dans l'essence même de la matière et de la conscience.

Au point de vue de la théorie de la connaissance, la distinction radicale entre l'intuition et l'intelligence est absolument factice. L'idée même de chercher une connaissance supra-intellectuelle est sans aucun fondement. La principale raison d'introduire une nouvelle faculté de connaître serait que, d'après Bergson, l'intelligence déforme la vraie réalité, l'arrête et la schématise dans des concepts fixes, déterminés et impersonnels; et la vraie réalité est la continuité et l'originalité. Bergson oublie que la fonction de l'intelligence n'est pas seulement l'analyse, mais la synthèse aussi, et si elle fragmente la réalité ce n'est pas en vue de la fragmentation, mais en

S gledišta teorije spoznaje, duboka razlika između intuicije i inteligencije potpuno je patvorena. Pa i sama ideja da se traži neka nadintelektualna spoznaja bez ikakvog je temelja. Glavini bi razlog uvođenja nove sposobnosti spoznavanja bio, po Bergsonu, to što inteligencija izobličuje pravu stvarnost, zaustavlja je i shematizira u ustaljene, određene i neosobne pojmove, a prava je stvarnost kontinuitet i izvornost. Bergson zaboravlja da je funkcija inteligencije ne samo analiza nego i sinteza, i ako ona mrvi realnost, to ne čini radi mrvljenja nego radi jedne više sinteze. I ako se u svom funkcioniranju služi univerzalnim apstraktnim pojmovima, to je zato što spoznaja nije moguća osim na taj način. Psihološki doživljaj kao takav još nije spoznaja, čak iako o njemu imamo intuiciju, jer ostaje u stanju zbrke, i tek kad se prenese u nadživotnu sferu, može postati spoznaja. Mora se, tako reći, konkretizirati ako želi zadobiti spoznajni karakter. Zato bi poistovjećenje s predmetom, što bi, po Begsonu, bila savršena i apsolutna spoznaja, bilo zapravo njegovo uništenje. Spoznaja, naime, upravo počinje s odmakom i razlikovanjem subjekta i objekta.

Bergsonovska bi intuicija, među ostalim, postala nepriopćiva te bi sve bogatstvo i izvornost koje otkriva u krilu realnosti ostalo posve izgubljeno, a znanost, kao i filozofija, postala bi nemoguća. Drugim riječima, bergsonovska intuicija uopće nema priopćiv i znanstveni karakter, nego prije kontemplativni i estetski karakter.

Stoga je razumljivo što Bergson pridaje umjetnosti istu ulogu i isto značenje koje daje metafizici.

Umjetnost (kao i metafizika) postavlja nas u izravni dodir s dubokom stvarnošću uklanjajući zastor između našega temeljnog ja i našega površinskog ja, između nas i univerzalnog života, koji nam se čini tako udaljenim od nas, a koji je ipak sama bit našega najdubljeg bića. "Umjetnosti je jedini cilj", kaže Bergson, "odmaknuti u stranu simbole u praksi inače korisne, općenitosti prihvaćene po navikama i običajima, dakle sve što nam prikriva stvarnost, kako bi nas suočila licem u lice sa samom stvarnošću (*Smijeh*, 161). Ali to isto čini i metafizička intuicija. Metafizika se služi pojedinačnim pojmovima kako bi izrazila stvarnost koja je uvijek individualna, ali i umjetnost uvijek ima u vidu pojedinačno" (*Smijeh*, 165). Metafizička se intuicija ne može iskazati samo pojmovima, umjetnost također više djeluje pomoću sugestije. Ako je ideal metafizičke intuicije poistovjećenje s predmetom, takvo poistovjećenje savršeno se ostvaruje u umjetnosti: pri promatranju ljepote ništa se ne isprečuje između života umjetničkog djela i našega vlastitog života, jer naša duša živi u umjetničkom djelu i omogućuje nam da živimo vlastiti život.

Zato je umjetnost u bergsonovskom poimanju u nekom smislu metafizika. "Umjetnost je", kaže on, "likovna metafizika", a "metafizika

vue d'une synthèse supérieure. Et si elle se sert, dans son fonctionnement, des concepts universels, abstraits, c'est parce que la connaissance n'est possible que sous cette forme seule. Le vécu psychologique comme tel n'est pas encore la connaisance, même si nous en avons l'intuition, car il reste dans un état de confusion, et ce n'est qu'en le transportant dans une sphère transvitale qu'il peut devenir la connaissance. Il doit se concréter pour ainsi dire s'il veut recevoir un caractère cognoscitif. C'est pourquoi la coïncidence avec l'objet qui serait pour Bergson la connaissance parfaite et absolue, serait en réalité son anéantissement. Car la connaissance commence précisément par une distance et une distinction du sujet et de l'objet.

L'intuition bergsonienne serait en outre incommunicable, et alors toutes les richesses et toute l'originalité qu'elle découvre dans le sein de la réalité resteraient complètement perdues, et la science comme la philosophie deviendraient impossibles. En d'autres termes: l'intuition bergsonienne n'a pas du tout un caractère communicable et scientifique mais plutôt un caractère contemplatif et esthétique.

On comprend alors pourquoi Bergson attribue à l'art le même rôle et la même signification qu'il donne à la métaphysique.

L' art (comme la métaphysique) nous met en contact direct avec la réalité profonde en levant le voile épais qui s'interpose entre notre moi fondamental et notre moi superficiel, entre nous et la vie universelle, qui nous semble si loin de nous et qui est pourtant l'essence même de notre être le plus intime. "L'art n'a d'autre objet - dit Bergson - que d'écarter les symboles pratiquement inutiles, les généralités conventionellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même (*Le Rire*, 161). Mais c'est ce que fait l'intuition métaphysique aussi. La métaphysique opère avec des concepts individuels pour exprimer la réalité qui est toujours individuelle, mais l'art aussi, vise toujours l'individuel" (*Le Rire*, 165). L'intuition métaphysique est inexprimable en termes d'idées, l'art aussi agit plutôt par la suggestion. Et si l'idéal de l'intuition métaphysique est la coïncidence avec l'objet, cette coïncidence est réalisée d'une manière parfaite dans l'art: en contemplant le beauté, rien ne s'interpose entre la vie de l'oeuvre d'art et notre propre vie, car c'est notre âme qui vit dans l'oeuvre d'art, et c'est notre propre vie qu'elle nous fait vivre.

C'est pourquoi l'art, dans la conception bergsonienne, est, en un sens, une métaphysique. "L'art, dit-il, est une métaphysique figurée" et "la métaphysique est une réflexion sur l'art" (*Notice sur la vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson - Mollien*, p. 15 - 16). L'une et l'autre transcendent la région des concepts figés et immobiles, pour mettre en jeu au-dessous d'eux, les tensions profondes de la vie intérieure.

*

je razmišljanje o umjetnosti" (*Bilješka o životu i djelima Felixa Ravaisson-Molliena*, str. 15-16). I jedna i druga nadilaze područje čvrstih i nepokretnih pojmova kako bi iznad njih pokrenule duboke napetosti unutarnjeg života.

*

Metafizika, umjetnost, teorija spoznaje, po Bergsonu, imaju isti predmet i isti cilj: dovesti nas u dodir s dubokim životom. Intiuicija nam ga pokazuje u nama samima kao neprekidnu struju, kao realno i stvaralačko trajanje; umjetnost ga najbjelodanije pokazuje izazivajući odjeke u dubokim slojevima duše, a metafizika ga otkriva kao duboku bit realnosti općenito.

Život koji se spušta naniže zove se u metafizičkoj sferi materija, u teoriji spoznaje inteligencija oblikovana na materiji, a u estetskom području - smiješno koje svagda promatramo "ondje gdje je materija uspjela izvana zgusnuti život duše, skrutnuti mu gibanje, suprotstaviti mu milost" (*Smijeh*, 29).

Sad se dobro vidi da je posvuda riječ o istoj realnosti i istoj antinomiji: psihologija, teorija spoznaje, metafizika i umjetnost samo su različita rješenja jednoga te istog problema.

La métaphysique, l'art, la théorie de la connaissance ont pour Bergson le même objet et le même but: nous mettre en contact avec la vie profonde. L'intuition nous la montre en nous-mêmes comme une fluidité continue, comme la durée réelle et créatrice; l'art l'amène à la pleine lumière en provoquant des réactions dans les couches profondes de l'âme; et la métaphysique la découvre comme l'essence intime de la réalité en général.

La vie en se dégradant s'appelle, dans la sphère métaphysique, la matière; dans la théorie de la connaissance, l'intelligence modelée sur la matière; et dans le domaine esthétique, du comique que nous observons toujours "là où le matière réussit à épaissir extérieurement la vie de l'âme, à en figer le mouvement, à en contrarier la grâce" (*Le Rire*, 29).

Comme on voit bien, il s'agit partout de la même réalité et de la même antinomie: la psychologie, la théorie de la connaissance, la métaphysique et l'art ne sont que les solutions diverses d'un seul et même problème.

1 Höffding, *La philosophie de Bergson*, 134-135.
Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 257 (Paris, Alcan 1912).
Cfr. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 45-46.

2 Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, p. 32.

3 G. Simmel, *Tagebuch*, Logos, VIII, p. 124.

4 Berthelot, *Un romantisme utilitaire* II. vol., p. 337.
Farges, *La philosophie de M. Bergson*, p. 260.
Bolfour, *Creative evolution and phil. doubt*, The Hibbert Journal, ocr. 1911.
De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, p. 212. (Laterza 1913).

5 "Das Leben als kosmische Tatsache, hat die Forme eines absatzloses Gleitens, es setzt sich von dem Zeugendem in der Erzeugten kontinuierlich fort... Das Leben ist ein Strom, dessen Tropfen die Wesen sind, er geht nicht durch sie hindurch, sondern ihre Existenz ist ganz und gar nur sein Fliessen. Und nun ist das Rätselhafte, dass unter allen Erscheinungen der Welt gerade nur die Lebewesen Individuen sind, sie allein relativ in sich geschlossene Formen... Das Leben zeigt also die grösste Kontinuität, getragen von oder sich äussernd in der grössten Diskontinuität" (*Das individuelle Gesetz*, Logos IV., 141).

6 Simmel, *Über Freiheit*, Logos XI. 1, p. 2021.
Nous donnons ici quelques textes de Simmel pour préciser davantage sa pensée:
(Donosimo ovdje neke Simmelove tekstove kako bismo još više pojasnili njegovu misao:)
"Dass Goethe und eine Welle des indischen Ozeans, der Hermes des Praxiteles und die Flamme in meinem Ofen eine Seinseinheit ausmachen, bleibt mir ein blosses Wort. Dagegen, dass die Strömung des Weltprozesses all diese Erscheinungen gestaltet, dass seine in kontinuierlicher Zeugung bestehende Einheit nicht durch solche herausgehobenen Unterschiede zerbrochen wird - scheint mir ein durchaus vollziehbarer Gedanke" (*Über Freiheit*, p. 23).

"Mag jeder Mensch seiner Natur und seinem Schicksal nach jedem andern unvergleichlich sein, so sind diese Verschiedenheiten doch nur die verschiedenen Tonarten, in denen sich die Natur, das Schicksal der gesamten Menschheit, und weitergehend, des gesamten Lebens gerade an diesem Punkte abspielen. Dann ist dies eben die Art und Form des Lebens, dass es in jedem Individuum ganz ist". (*Das individuelle Gesetz*, Logos IV, 142). "Das Wesen des Lebens ist in jedem Augenblick ganz da zu sein, weil seine Ganzheit nicht die mechanische Summierung von singulären Augenblicken, sondern ein kontinuierliches und kontinuierlich formwechselndes Strömen ist... die tiefste Formel des Lebens... dass seine Totalität nichts ausserhalb seiner einzelnen Augenblicke ist, sondern dass es in jedem dieser ganz ist, weil es eben ausschliesslich in der Bewegung durch alle diese Entgegengesetzheiten hindurch besteht" *Rembrandtstudie*, Logos V. 1. p. 4.

7 "Hinter den Lebensprozess können wir nicht zurückgehen, während sich von ihm aus unsere Gedankenwelt aufbaut" (*Geistlige Strömungen der Gegewart*[3], 1904, p. 8).

8 La philosophie doit, selon Eucken:
(Filozofija, prema Euckenu, treba:) "einen festen Standort suchen, sie kann ihn nicht in einem jenseits Lebensprozesses, befindlichen Sein, sie kann ihn nur in jedem Prozesse selbst zu finden hoffen" (*Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908, str. 85). Na kraju djela, Eucken kaže: "Die Missstände der alten Metaphysik vermeiden aber kann sie (filozofiju) dabei nur, wenn sie vom Lebensprozesse ausgeht, nicht wie er beim einzelnem Individuum, sondern wie er beim Ganzen der Menschheit vorliegt" (Schlusswort, p. 193).

9 Cette idée que la vie ne peut être saisie que par la vie même se trouve chez Simmel aussi. Il se demande pourquoi l' être (das Sein) qui est plus plastique, plus précis et moins problématique que le devenir (das Werden) nous apparaît pourtant si énigmatique et inconcevable, tandis que nous saisissons et concevons le devenir plus facilement: et il répond:
(Tu ideju, da se život može dohvatiti jedino samim životom, nalazimo i kod Simmela. On se pita zašto nam se biće (das Sein), koje je izrazitije, određenije i manje problematično nego postajanje (das Werden), pokazuje tako zagonetnim i nepojmljivim, dok postajanje mnogo lakše dohvaćamo i poimamo, te odgovara:)
"vielleicht, weil auch das Begreifen ein Leben ist und nur das Lebendige eigentlich vom Leben begriffen werden kann" (*Rembrandtstudie*, Logos, V, p. 9.).

10 Voici une remarque intéressante de G. Simmel à ce sujet, qui dénote en même temps pourquoi Simmel ne recourt pas à l' intuition bergsonienne:
(Evo zanimljive primjedbe G. Simmela o tome, primjedbe koja istovremeno naznačuje zašto Simmel ne pribjegava bergsonovskoj intuiciji:)
"Die Bergsonsche Schwierigkeit: wie sollte der Intellekt das Leben begreifen, da er selbst eine Ausstrahlung des Lebens ist löst sich dadurch, dass diese Rückwirkung dieses Sich-selbst-Verstehen eben das Wesen des lebendigen Geistes ist" (*Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch*, Logos, VII , p. 123).

CHAPITRE III.

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DE LA VIE

Le question capitale que nous posons à la philosophie bergsonienne de la vie est celle-ci: Quel est le sens et la valeur de la vie de l'homme? Bergson pose le problème, mais il n'en a pas donné une solution définitive. C'est pourquoi nous avons été si bref dans le troisième chapitre de l'exposé de la doctrine bergsonienne. Nous n'avons donné que des indications sommaires qui devront être complétées ultérieurement.

Dans le chapitre présent nous nous bornons à examiner le problème de la valeur de la vie humaine.

La vie humaine a-t-elle la valeur en elle-même ou dans quelque chose qui la transcende et qui est pourtant sa raison d'être et sa fin dernière? Dans la conception bergsonienne, la vie a une valeur en elle-même. Elle trouve dans son intensification, dans son accroissement le sens et la raison d'être de son existence.

Qu'est-ce à dire sinon que la vie comme réalité et la vie comme valeur (c'est-à-dire comme idéal) s'identifient: la valeur est impliquée dans le processus même de la vie.

Cette idée que la vie comme telle, sans aucune considération ultérieure, a une valeur et que le sens de la vie doit être cherché dans son intensification, dans son accroissement continuel, est presque identique chez J. M. Guyau et chez Nietzsche.

Pour Guyau le but de la vie est "la vie même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes".[1] Et la "morale de la vie" qu'il reste à M. Bergson à nous donner ne sera pas, semble-t-il, très loin de celle que Guyau donne dans sa *Morale sans obligation ni sanction.*

"Un être, pour devenir moral, doit vivre dans la durée" (ibid., p. 122) - écrivait Guyau. Peut-être M. Bergson n'aura-t-il rien à changer à cette règle.

GLAVA III.

PROBLEM VRIJEDNOSTI ŽIVOTA

Ključno pitanje koje postavljamo bergsonovskoj filozofiji života jest ovo: Koji je smisao i vrijednost ljudskoga života? Bergson postavlja taj problem, ali ne daje konačno rješenje. Baš zbog toga bili smo tako kratki u trećoj glavi u kojoj smo izložili bergsonovski nauk. Dali smo tek sažete naznake koje treba dalje dopunjavati.

U ovoj glavi ograničit ćemo se na istraživanje problema vrijednosti ljudskog života.

Ima li ljudski život vrijednost sam u sebi ili u nečemu što ga nadilazi, a što bi ipak bilo njegov smisao i konačni cilj? U bergsonovskom poimanju, život ima vrijednost sam u sebi. Smisao i razlog svog postojanja nalazi u svom zgusnuću i razrastanju.

Što bi to značilo ako ne da se život kao realnost i kao vrijednost (tj. kao ideal) poistovjećuju: vrijednost je ucijepljena u sam životni proces.

Ta ideja da život kao takav, bez daljnjeg razloga, ima vrijednost i da se smisao života mora tražiti u njegovu zgusnuću, u njegovu trajnom razrastanju, gotovo je identična kod J. M. Guyaua i kod Nietzschea.

Za Guyaua, svrha je života "sam život, život istvremeno najzgusnutiji i najraznolikiji u svojim formama".[1] A "životni moral" koji bi nam Bergson trebao ponuditi, čini se, nije daleko od onoga što nam ga Guyau nudi u svom *Moralu bez obveza i sankcija.*

"Biće, da bi postalo moralno, mora trajati" (ondje, str. 122), pisao je Guyau. Možda Bergson ne bi imao što promijeniti u tom pravilu.

Nietzsche je također ponudio jedan životni moral. Živjeti što intenzivniji, što ljepši, što jači život, to je, po njemu, svrha ljudskog života. On poima život kao proces neograničenog razvoja koji u svakom času nadmašuje sadašnju fazu svoga rasta. Time se približuje Bergsonu, po kojemu život uvijek traži "kako da se nadmaši, da najprije dadne sve što

Nietzsche, lui aussi, a donné une morale de la vie. Vivre la vie la plus intense, la plus belle, la plus forte possible, c'est d'après lui, le but de la vie humaine. Il conçoit la vie comme un processus de développement illimité qui dépasse à chaque moment la phase actuelle de sa croissance. Et par là il se rapproche de Bergson d'après lequel la vie cherche toujours "à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a" (E. S., 22).

Et comme pour Nietzsche la vie intense, c'est-à-dire la vie qui réalise l'idéal de la force, de la beauté, de la distinction, n'obtient pas sa valeur des effets ou des conséquences qui en découlent mais que la personnalité qualifiée par ces idéals a une valeur en elle-même, ainsi pour Bergson, la vie créatrice a une valeur en elle-même, indépendamment de ce qu'elle crée.

Par là, Bergson se sépare de la plupart des philosophes modernes qui font une distinction nette entre la vie et les valeurs. Pour ces philosophes ce n'est pas la vie comme telle, mais son objectivation dans les valeurs qui fait le problème unique de la philosophie. Les philosophes allemands ont appelé les valeurs, par opposition à la vie, "objektiver Geist", ou "Reich der Intelligibilien" (Steinthal dans son *Ethique*), et toute la philosophie de Windelband, de Rickert, de Dilthey, de Simmel et d'Eucken repose sur cette distinction entre la vie (réalité subjective) et sa dévitalisation dans les valeurs objectives.

Rickert, qui a développé la philosophie des valeurs de Windelband, écrit: "Die Werte ... bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Und wenn nun die Welt so aus Wirklichkeiten und Werten besteht, dann ist der Gegensatz zwischen diesen beiden Reichen zugleich der Gegensatz, in dem das Weltproblem steckt".[2]

Pour Simmel, la valeur est une catégorie spéciale irréductible à celle de la réalité, exprimant dans un autre langage ce qu'est la vie considérée sous la catégorie de la réalité. Réalité et valeur sont deux synthèses ou systématisations différentes des contenus de la vie: les mêmes contenus de la vie ont un caractère tout à fait différent en tant que vécus et considérés comme indépendants du fait d'être vécus, c'est-à-dire détaché du processus de la vie. Pour Bergson, cette séparation est impossible. La vie, d'après lui, a de la valeur tout simplement parce qu'elle est la vie; d'après Simmel, la valeur est essentiellement quelque chose de supra-vital.

C'est ici que la conception bergsonienne devient inadmissible. Bergson ne donne absolument aucune norme pour évaluer les contenus de la vie créatrice. Elle crée avec la même indifférence ce qui a de la valeur positive ou ce qui n'en a pas. Et ce qui importe pour Bergson, ce n'est pas

ima, a onda još više i od onoga što ima" (E. S., 22).

I kao što za Nietzschea intenzivni život, to jest život koji ostvaruje ideal snage, ljepote, istaknutosti, ne dobiva svoju vrijednost iz učinaka odnosno posljedica koje iz toga proistječu, nego osoba koju te odlike krase ima vrijednost u sebi, tako i za Bergsona stvaralački život ima vrijednost u sebi neovisno o tome što čini.

Time se Bergson odvaja od većine modernh filozofa koji jasno razlikuju život i vrednote. Za te filozofe nije jedini problem filozofije život kao takav nego njegovo upredmećenje u vrednotama. Njemački su filozofi nazvali vrednote, u opreci sa životom, "objektiver Geist", ili "Reich der Intelligibilien" (Steinthal u svojoj *Etici)*, i sva Windelbandova, Rickertova, Diltheyeva, Simmelova i Euckenova filozofija počiva na toj distinkciji izmedu života (subjektivna realnost) i njegova umrtvljenja u objektivnim vrednotama.

Rickert, koji je razvio Windelbandovu filozofiju vrednota, piše: "Die Werte... bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Und wenn nun die Welt so aus Wirklichkeiten und Werten besteht, dann ist der Gegensatz zwischen diesen beiden Reichen zugleich der Gegensatz, in dem das Weltproblem steckt".[2]

Za Simmela, vrednota je posebna kategorija, nesvediva na realnost koja drukčijim jezikom izražava ono što život jest dok se promatra u kategoriji realnosti. Realnost i vrednota dvije su sinteze odnosno dvije različite sistematizacije životnih sadržaja: isti životni sadržaji imaju sasvim drukčiji karakter ako su življeni i ako se promatraju nezavisnima od činjenice da se žive, odnosno da su odvojeni od procesa života. Za Bergsona, to je odvajanje nemoguće. Život, po njemu, naprosto ima vrijednost zato što je život; po Simmelu, vrijednost je bitno nešto nadživotno.

Ovdje bergsonovsko poimanje postaje neprihvatljivo. Bergson ne daje baš nikakve norme za vrednovanje sadržaja stvaralačkog života. Život jednako ravnodušno stvara ono što ima pozitivnu vrijednost kao i ono što je nema. Bergsonu nije važna ovakva ili onakva životna tvorevina nego stvaranje općenito, činjenica gibanja, evolucije, u opreci sa suprotnošću - mirovanjem, nepokretnošću.

No, takav je način razmišljanja potpuno kriv. Ako u životu uvažavamo samo njegov proces, onda nemamo pozitivne osnove za njegovu evoluciju. Možemo jedino konstatirati da postoji. Stvaranje ili evolucija, za Bergsona sinonimi vrednota, zapravo su samo vidljivi znakovi života. Ono pak što je tek znak ne može dati vrijednost životu, a još manje značenje i smisao.

Stoga smisao života treba tražiti u njegovu usmjerenju prema nečemu što ga nadilazi, i baš usmjerenje daje vrijednost životu.[3]

*

telle ou telle création de la vie, mais la création en général, le fait d'être en mouvement, en évolution, par opposition à son contraire - d'être en repos, de s'ankyloser.

Mais cette manière de penser est complètement fausse. Si nous ne considérons dans la vie que son processus, nous n'avons aucune base positive de l'évaluer. Nous pouvons constater tout simplement son existence. La création ou l'évolution, pour Bergson synonymes de la valeur, ne sont en réalité que les signes visibles de la vie. Et ce qui n'est que le signe de la vie, ne saurait donner la valeur à la vie, moins encore le sens et la raison d'être de la vie.

Il faut donc chercher le sens de la vie dans son orientation vers quelque chose qui la transcende, et c'est cette orientation qui donne la valeur à la vie.[3]

•

La création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité - ce serait, d'après Bergson, la raison d'être de la vie humaine (Cfr. E. S., 25). Et la vie ayant été définie comme une évolution incessante qui ne s'arrête jamais, cet agrandissement et perfectionnement de la personnalité est sans limites. Il n'y a pas de terme fixe qui donnerait le sens à l'évolution de la vie: la vie dépasse chaque terme et chaque phase de son évolution, et dans ce dépassement, dans cette transcendance trouve sa raison d'être.

Bergson conçoit la personnalité comme un mouvement en avant. Mais ce mouvement est retardé constamment par le corps qui est ainsi un obstacle et le principe de limitation de la vie psychologique et spirituelle de l'homme. Le but donc vers lequel l'homme devrait tendre, c'est de dépasser cette limite, de s'affranchir de cet obstacle qui paralyse la vie dans son mouvement en avant. Cet affranchissement, cette liberté de l'esprit vis-à-vis du corps, de la matière serait donc un idéal pour l'esprit. Mais réaliser cet idéal demande un effort constant de la volonté. C'est pourquoi il est fatigant d'être une personne, dit Bergson: cela use.[4] Il est difficile de mener une vie toujours intense, toujours créatrice. Nous lisons déjà dans l'*Essai* que les actes vraiment créateurs et vraiment libres sont rares et exceptionnels.

Et pourtant, la vie créatrice, la personnalité aussi parfaite que posible est une exigence fondamentale de la vie. La joie que nous éprouvons dans chaque acte vraiment créateur est le signe précis qu'on a satisfait à cette exigence. C'est pourquoi, d'après Bergson, l'intensification de la vie entraîne à sa suite une vraie joie, parce qu'on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, "on s'est haussé au-dessus de soi-même" (E. S., 23).

Stvaranje samoga sebe, razrastanje osobnosti - to bi, po Bergsonu, bio smisao ljudskog života (usp. E. S., 25). Budući da je život definiran kao neprekidna evolucija koje se nikad ne zaustavlja, onda je to razrastanje i usavršavanje osobnosti bezgranično. Nema čvrste granice koja bi dala smisao evoluciji života: život nadilazi svaku granicu i svaku fazu svoje evolucije, i u tom nadilaženu, nalazi smisao.

Bergson poima osobnost kao gibanje prema naprijed. No, to gibanje ustrajno usporava tijelo, koje je zapravo zapreka i načelo ograničenja čovjekova psihološkog i duhovnog života. Cilj, dakle, prema kojemu bi čovjek trebao težiti jest da nadiđe tu granicu, da ukloni tu zapreku koja paralizira život u njegovu napredovanju. To uklanjanje, ta sloboda duha naspram tijelu, materiji, bio bi ideal duha. Ali, da bi se ostvario, taj ideal iziskuje stalni napor volje. Stoga je zamorno biti osoba, kaže Bergson: to troši.[4] Teško je stalno živjet intenzivno, stvaralački. Već u *Eseju* čitamo da su pravi stvaralački i pravi slobodni čini rijetki i iznimni.

Pa ipak, stvaralački život i što je moguće savršenija osobnost temeljni su zahtjev života. Radost koju proživljavamo u svakom istinski stvaralačkom činu pouzdan je znak da je udovoljeno tom zahtjevu. Zato, po Bergsonu, zgušnjavanje života povlači za sobom istinsku radost jer se iz sebe izvuklo više nego se moglo, "izdiglo se iznad samoga sebe" (E. S., 23).

Vjerovanje u bezgranično usavršavanje čovjekove osobnosti uzrok je određenog optimizma bergsonovske filozofije; po tome se ona razlikuje od Schopenhauerove pesimističke filozofije. Ali ni bergsonovska filozofija nije izuzeta od stanovitog pesimizma. Ne određujući ništa što bi bilo stalno, ne jamči nam nikakvu trajnu radost. A budući da je radost koja, po Bergsonu, prati obogaćenje naše osobnosti tek provizorna, ona se na kraju pretvara u razočaranje.

Ništa se ne približava toliko tuzi koliko stanovita veselost, kaže jedan pisac. Što je tužnije od stalne težnje k nekom cilju koji nikad da se dosegne (a upravo je to nauk svih modernih filozofa o životu)? Što je žalosnije nego stalno govoriti o stvaralačkom životu, a biti uvjeren da će taj život završiti sa smrću? Kažu nam: smrt pojedinca ne umanjuje život općenito. Sve se događa kao da se ta smrt želi, ili barem prihvaća, za najveći "napredak života općenito" (E. C., 268).

Ali tako bi naš pojedinačni život bio definitivno obmana jednoga univerzalnog života, indiferentnog na sve naše napore, na sva naša trpljenja.

Čini se da tako misli i sam Bergson. Individualnost, istina, nije iluzija kao u Schopenhauerovoj filozofiji, ali, kaže Bergson, "nigdje, pa ni u čovjeku, ona nije potpuno ostvarena" (E. C., 13). Individualnost je, dakle

La croyance à ce perfectionnement sans limites de la personnalité humaine est la cause d'un certain optimisme de la philosophie bergsonienne; et par là, elle se distingue de la philosophie pessimiste de Schopenhauer. Mais la philosophie bergsonienne aussi n'est pas exempte d'un certain pessimisme. Ne renfermant rien de permanent, elle ne nous garantit nulle joie durable. Et cette joie qui, d'après Bergson, accompagne l'enrichissement de notre personnalité n'étant que provisoire, elle se résout en dernière ligne en une désillusion.

Rien ne se rapproche plus de la tristesse qu'une certaine gaîté, dit un auteur. Quoi de plus triste en effet que de tendre toujours vers un but et de ne l'atteindre jamais (et c'est pourtant la doctrine de tous les philosophes modernes de la vie). Quoi de plus triste que de parler sans cesse d'une vie créatrice et d'être persuadé que cette vie finira par la mort. On nous dit: "la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la "vie en général", ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Tout se passe comme si cette mort avait été voulue, ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général" (E. C., 268). Mais alors notre vie individuelle serait, en définitive, la dupe d'une Vie universelle indifférente à tous nos efforts, à toutes nos souffrances.

Et il semble bien que c'est la pensée de Bergson même. L'individualité, il est vrai, n'est pas une illusion comme dans la philosophie de Schopenhauer, mais, dit Bergson, "nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement" (E. C., 13). C'est une réalité fluide aux limites indécises et flottantes et il dépend de nous, dans un certain sens, de les reculer. Et nous voici perdus dans une Vie universelle. "Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons" (E. C., 217). Et cet "Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous ... Il vit avec nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure" (E. C., 323). Et nous ne sommes en réalité qu'une vibration passagère de cette Vie universelle, un lieu de passage, un moyen dont elle se sert pour se hausser elle-même.

Mais dans cette conception bergsonienne la personalité s'efface, et tout effort d'intensifier, d'agrandir la personalité devient illusoire. Car le maximum de son agrandissement en serait en même temps l'anéantissement, comme, dans le domaine métaphysique, la suppression de la matière qui est pour Bergson l'idéal de la Vie, en serait en même temps la mort (puisque la matière est précisément la cause de l'évolution de la vie).

Et nous arrivons finalement au résultat que cette intensification de la vie humaine ne mène nulle part, qu'elle est une série des phases psychiques vides de sens et qu'elle finit par la mort. Et nous la définissons

fluidna realnost s neodređenim i plutajućim granicama i o nama u nekom smislu ovisi da ih razmičemo. I eto nas izgubljenih u univerzalnom Životu. "U apsolutnom, mi jesmo, kružimo i živimo" (E. C., 217). To "Apsolutno budi se sasvim blizu nas, a u određenoj mjeri i u nama... Živi s nama, ali, s druge strane beskrajno usredotočenije i skupljenije u sebe, ono traje" (E. C., 323). Zapravo smo tek prolazno treperenje toga univerzalnog Života, prolaz, sredstvo kojim se on služi za vlastito uzdizanje.

No, u tome bergsonovskom poimanju osobnost se briše i sav napor da se zgusne i razraste postaje iluzoran. Naime, vrhunac njezina razrastanja istovremeno je i njezino uništenje, kao što bi u metafizičkom području potiskivanje materije, što je po Bergsonu ideal Života, istovremeno bila smrt (jer materija je uzrok evolucije života).

Konačno dolazimo do rezultata da to zgušnjenje ljudskog života ne vodi nikamo, da je život samo niz besmislenih psihičkih faza i da završava smrću. I onda bismo ga definirali kao Nietzsche: "Život: nešto što sadrži svoje uništenje - i na kraju nestaje."

No, upravo govoreći o zgušnjavanju života, o razrastanju osobnosti i o smislu ljudskog života, prava filozofija treba ispraviti ono što je krivo i što nedostaje u bergsonovskoj filozofiji života. Tu treba ucijepiti moralni problem i religiozni problem, koje ne može zaobići ni jedna filozofija koja se bavi problemom vrijednosti i smisla ljudskog života.

Taj bismo problem ovako sintetizirali. Život nam je omeđen, ograničen, prolazan. Nema vrijednosti i svrhu sam u sebi nego izvan sebe. Taj cilj, ta vrhovna svrha nužno je neograničena, beskrajna - to je Bog. Usmjerenje ljudskog života prema božanskom životu daje opravdanje i smisao ljudskom postojanju. To usmjerenje prema Bogu nameće se kao obveza - tu je geneza moralne zadaće. Ona izvire iz same konstitucije našega najdubljeg bića. Jer ukoliko neko biće ne bi težilo prema tom cilju, ono bi se izobličilo, sništilo. Naše biće ima beskrajne sposobnosti, a za te beskrajne sposobnosti potreban je i beskrajan cilj. Jedino je beskrajno sposobno zaustaviti, učvrstiti našu narav. Po tome je prvotna obveza ljudske naravi težiti i usmjeriti se prema svome vrhovnom cilju, a to znači svjesno i hotimično težiti k neizmjernosti. U tom dodiru s Neizmjernim, i najmanje naše djelovanje dobiva neizmjernu vrijednost: "u takvom smrtnom životu izbija na vidjelo vječno" (Ollé-Laprune, *Cijena života*, str. 196).

Na taj način, ljudski život ima gravitacijsko središte koje ujedinjuje sav život. A to ujedinjenje života pod božanskim načelom jest - religija.[5] Ta religija pretpostavlja transcendentnog Boga jer samo transcendentni Bog može ostvariti smisao ljudskoga života.

No, upravo toga transcendentnoga Boga moderna se filozofija

comme Nietzsche: "La vie: quelque chose qui comprend son néant - et enfin se supprime".

Mais c'est précisément en parlant de l'intensification de la vie, de l'agrandissement de la personnalité et du sens de la vie humaine, que la vraie philosophie doit corriger ce qui est faux et ce qui manque dans la philosophie bergsonienne de la vie. C'est ici qu'on doit insérer le problème moral et le problème religieux qui sont indispensables pour toute philosophie qui s'occupe du problème de la valeur et du sens de la vie humaine.

Ce problème, nous le synthétisons ainsi. La vie que nous vivons est limitée, finie, transitoire. Elle ne peu donc avoir la valeur et la fin en elle-même, mais bien en dehors d'elle-même. Cette fin, ce but supême est forcément illimité, infini - c'est Dieu. Et dans l'orientation de la vie humaine vers la vie divine est la raison d'être et le sens de l'existence humaine. Cette orientation de la vie humaine vers Dieu s'impose comme une obligation - voilà la genèse du devoir moral. Il ressort de la constitution même de notre être profond. Car, pour un être, ne pas tendre vers sa fin, c'est se déformer, c'est s'anéantir. Notre être a des capacités infinies, et pour ces capacités infinies, il faut un but infini. Seul l'infini est donc capable d'arrêter, de fixer notre nature. Dès lors, la première obligation de la nature humaine c'est de graviter et de s'orienter vers son but suprême, c'est de tendre consciemment et volontairement vers l'infini. Dans ce contact avec l'Infini la moindre de nos actions acquiert une valeur infinie: "voilà donc une vie mortelle où l'éternel transparaît" (Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*[25], p. 196).

De cette manière, la vie humaine a un centre de gravitation qui donne une unification à la vie tout entière. Et cette unification de la vie sous un principe divin - c'est la religion[5]. Cette religion suppose un Dieu transcendant parce que Dieu transcendant seul peut réaliser le sens de la vie humaine.

Mais c'est précisément ce Dieu transcendant que la philosophie moderne de la vie s'efforce d'ignorer. Elle essaye de construire une "morale sans obligation ni sanction" et une religion sans Dieu. Et elle demande alors: "Quel est pour l'homme, quel est pour moi le sens de la vie, étant donné que Dieu n'est pas?" (Nietzsche).

Et la réponse à ce problème du sens de la vie est presque identique chez tous les philosophes de la vie: Nietzsche, Guyau, Bergson, Simmel.

"Tous les Dieux sont morts: nous voulons à présent que le Surhomme vive" répond Nietzsche. Et ce Surhomme n'est qu'une cristallisation de la pensée que la vie contient par son essence même la possibilité et, par conséquent, l'obligation d'un progrès à l'infini.

"Développe ta vie dans toutes les directions - répond Guyau, - sois

života trudi ignorirati. Pokušava izgraditi "moral bez obveze i sankcije" i religiju bez Boga. Stoga se pita: "Koji je čovjekov, koji je moj smisao života budući da Boga nema?" (Nietzsche).

I odgovor na taj problem smisla života gotovo je identičan kod svih filozofa života: Nietzschea, Guyaua, Bergsona, Simmela.

"Svi bogovi su mrtvi: želimo da odsad živi Nadčovjek", odgovara Nietzsche. A taj Nadčovjek tek je kristalizacija misli da život po svojoj biti sadrži mogućnosti i, dosljedno tome, obvezu napredovanja u beskraj.

"Razvij život u svim pravcima" odgovara Guyau, "budi što bogatija jedinka u intenzivnoj i ekstenzivnoj energiji" (*Moral bez obveze i sankcije*, str. 140-141). Ne traži granicu svoga individualnog progresa, jer "osobina je progresa da nema granice" (ondje, str. 170). Odbij usredotočiti svoj moralni i religiozni život na poslušnost zapovijedima transcendentnog Boga: "sve izvire iz samoga života i iz snage koja je inherentna životu: život sam stvara svoj zakon svojim nagnućem da se neprestano razvija; on sebe obvezuje na djelovanje svojom snagom da djeluje" (ondje, str. 248).

Bergson također misli da sam život može postati svrha života i tako ukida pitanje o onoj konačnoj svrsi koja je izvan životnog procesa, kao i moralnoj obvezi prema transcendentnome Bogu. Bergson, istina govori o Bogu, ali taj Bog je istovjetan s procesom kozmičkog života, a zajedno s evolucijom života evoluira i on. "Ništa on nije stvorio", kaže Bergson, "on je neprestani život, akcija, sloboda" (E. C., 270). "Njegovo postojanje jest sam naš progres", kaže jedan Bergsonov učenik.[6]

Budući da nemamo što tražiti u tom Bogu koji se brka sa samim postajanjem svijeta, svatko od nas dužan je razriješiti, za vlastiti račun, probleme koje nam postavlja život (usp. E. C., 8.). A razrješavamo ih tako da živimo najintenzivnije i najstvaralačkije što možemo.

No, to naglašavanje intenzifikacije života kod filozofa koji više ne vjeruju u Onostrano nije bez stanovite tuge, rezignacije. Treba biti vrlo površan pa ne opaziti da ta intenzifikacija života ne vodi ničemu.

"Živjeti! zar u biti ima išta nesmislenije?
Poteći ne znajući prema kojem cilju, nasumce.
Osjetiti se svladan neuhvatljivim časom!"
(Guyau: *Filozofovi stihovi*).

A ako Bergson nije zapao u jednaku rezignaciju, to je zato što nije obrađivao problem kao moralist nego kao psiholog i metafizičar. Iz istog razloga Bergson nije stvorio filozofiju vrednota. Sve vrednote - moralne, religiozne, estetske - ostaju smiješane u stvaralačkom elanu života i još ne znamo do kojeg će nas rezultata Bergson dovesti u svojoj moralnoj filozofiji ili svojoj religioznoj filozofiji.

*

un individu aussi riche que possible en énergie intensive et extensive" (*Morale sans obligation ni sanction*, p. 140-141). Ne cherche pas le terme final de ton progrès individuel, car "le propre du progrès, c'est de n'avoir pas de terme" (ib., p. 170). Refuse-toi à concentrer ta vie morale et religieuse dans l'obéissance aux commandements d'un Dieu transcendant: "c'est de la vie même et de la force inhérente à la vie que tout dérive: la vie se fait sa loi elle-même par son aspiration à se développer sans cesse; elle se fait son obligation à agir par sa puissance d'agir" (ib., p. 248).

Bergson, lui aussi, pense que la vie même peut devenir le but de la vie, et ainsi se trouve supprimée la question d'un but final situé en dehors du processus même de la vie et d'une obligation morale vers un Dieu transcendant. Bergson, il est vrai, parle d'un Dieu, mais ce Dieu s'identifie avec le processus de la vie cosmique et, avec l'évolution de la vie, il évolue aussi. Il "n'a rien de tout fait - dit Bergson - il est vie incessante, action, liberté" (E. C., 270). "Son devenir est notre progrès même "dit un disciple de Bergson.[6]

N'ayant rien à chercher dans ce Dieu qui se confond avec le devenir même du monde, à chacun de nous appartient à résoudre du dedans, pour notre compte, les problèmes que la vie nous pose (Cfr. E. C., 8). Et nous les résolvons en vivant la vie la plus intense, la plus créatrice possible.

Mais cette accentuation de l'intensification de la vie chez les philosophes qui ne croient plus à l'Au-delà, n'est pas exempte d'une certaine tristesse, d'une certaine résignation. Il faut en effet être très superficiel pour ne pas s'apercevoir que cette intensification de la vie n'aboutit à rien.

"Vivre! est-il donc au fond rien de plus implacable?
S'écouler sans savoir vers quel but, au hasard,
Se sentir maîtrisé par l'heure insaisissable!"
(Guyau: *Vers d'un Philosophe*).

Et si Bergson n'a pas encore abouti à une pareille résignation, c'est parce qu'il n'a pas traité le problème de la vie en moraliste, mais en psychologue et en métaphysicien. C'est aussi la raison pourquoi Bergson n'a pas encore créé une philosophie des valeurs. Toutes les valeurs: morales, religieuses, esthétiques restent confondues dans l'élan créateur de la vie, et nous ne savons pas encore à quel résultat nous mènera Bergson dans sa philosophie morale ou dans sa philosophie religieuse.

*

Une autre philosophie de la vie, celle de Simmel, comble cette lacune dans le système philosophique de Bergson. Simmel distingue entre la vie

Jedna druga filozofija života, Simmelova, ispunja tu prazninu u Bergsonovu filozofskom sustavu. Simmel pravi razliku između života i vrednota koje život stvara, ali koje nadilaze život i koje ga vraćaju njemu samome, njegovu najuzvišenijem smislu. Mogućnost razlike i razdvajanja procesa i sadržaja, odnosano životnih vrednota, pružena nam je, kaže Simmel, samom činjenicom što je životni proces upućen prema smrti. Kad bismo živjeli vječno, misli Simmel, vjerojatno bi život ostao pomiješan i ne bi se razlikovao od svojih vrednota i svojih sadržaja. No, mi umiremo i tako učimo da je život akcidentalan, vremenit fenomen, fenomen koji bi na neki način mogao biti nešto sasvim drugo. Zato se rodila misao kako nije nužno da životni sadržaji dijele sudbinu životnog procesa. Zahvaljujući iskustvu smrti rastvara se mješavina, združenost između života i životnih sadržaja. No, upravo u sadržajima neke izvanredne vrednote, zaključuje Simmel, vremeniti život doseže svoje najviše vrhunce, jer životni tok dobiva smisao i vrijednost jedino ako je proces, tijek, i ako zna, tako reći, zašto je tu.[7]

No, ti životni sadržaji nikada nisu adekvatni bogatstvu i punini života. Odatle duboka oprečnost između života i životnih sadržaja, i ta oprečnost dovodi do tragičnih sikoba, koje Simmel otkriva u svim očitovanjima ljudskoga duha (pogledati o tome Simmelovo djelce *Konflikt der modernen Kultur,* zatim *Der Begriff und die Tragödie der Kultur,* objavljeno u *Philosophische Kultur*).

Ono što posebno zbunjuje Simmela jest slijedeće razmišljanje: Život je prebogat, a završava smrću. Iz toga proizlazi da proces nema smisla ni vrijednosti. Stoga treba smisao života tražiti u životnim sadržajima koji imaju nadvremensku vijednost. Ali tim sadržajima nedostaje životna toplina: oni su nekakvo zamrzavanje. A budući da ne postoji baš ništa izvan života i njegovih sadržaja, sadržaji bez života ostvarili bi smisao života. To je rezultat Simmelova logičnog razmišljanja, ali cijelo njegovo biće ustaje protiv toga poimanja. Kako bi život mogao naći opravdanje i smisao svoga postojanja u svojoj negaciji? Odatle Simmelovo beznađe, koje je toliko očito u njegovu *Tagebuchu*.[8]

*

Ono što bismo htjeli izvući kao rezultat svih tih razmatranja jest da filozofija života, bilo Guyauova, Nietzscheova, ili Bergsonova, koja traži smisao života u samom životnom procesu, bilo Simmelova, koja smisao života traži u nadživotnim vrednotama, u dubini je nemoćna da razriješi smisao i vrijednost ljudskog života.

Ako su neki ipak u toj filozofiji našli zadovoljavajuće rješenje glavnih problema ljudskog života, našli su ga da se utješe što su izgubili religiju[9].

et les valeurs que la vie crée, mais qui la dépassent et qui la font parvenir précisément à elle-même, à son sens le plus élevé. La possibilité de cette distinction et de cette séparation du processus et des contenus, c'est-à-dire des valeurs de la vie, nous est donnée, dit Simmel, par le fait même que le processus de la vie s'achemine vers la mort. Si nous vivons éternellement, il est probable, pense Simmel, que la vie resterait confondue, sans aucune différenciation avec ses valeurs et ses contenus. Mais nous mourons et nous apprenons ainsi que la vie est un phénomène accidentel, temporaire, un phénomène qui pourrait, en quelque sorte, être tout autre chose. C'est ainsi que naquit la pensée qu'il n'est pas nécessaire que les contenus de la vie partagent le sort du processus de la vie. C'est grâce à l'expérience de la mort, que la fusion, la solidarité entre la vie et les contenus de la vie a été dissoute. Mais c'est précisément - conclut Simmel - dans les contenus d'une valeur intemporelle que la vie temporelle atteint ses plus hauts sommets, car c'est alors seulement que son écoulement acquiert un sens et une valeur en tant que processus, et qu'il sait pour ainsi dire pourquoi il est là.[7]

Mais ces contenus de la vie ne sont jamais adéquats à la richesse et à la plénitude de la vie. D'où les contrastes profonds entre la vie et les contenus de la vie qui mènent aux conflits tragiques et que Simmel découvre dans toutes les manifestations de l'esprit humain (Voir à ce sujet surtout un petit ouvrage de Simmel "*Konflikt der modernen Kultur*", puis "*Der Begriff und die tragödie der Kultur*" paru dans "*Philosophische Kultur*").

Ce qui tourmente surtout Simmel c'est le raisonnement suivant: La vie est pleine de richesses, mais elle finit par la mort. Par conséquent, le processus même de la vie ne peut avoir de sens et de valeur. Il faut donc chercher le sens de la vie dans les contenus de la vie qui ont une valeur supra-temporelle. Mais il manque à ces contenus la chaleur de la vie: ils en sont comme la congélation même. Et puis-qu'il n'existe absolument rien en dehors de la vie et de ses contenus, les contenus sans vie réaliseraient le sens de la vie. C'est le résultat du raisonnement logique de Simmel, mais tout son être se révolte contre cette conception. Comment la vie pourrait trouver le sens et la raison d'être de son existence dans sa négation? De là le désespoir de Simmel qui est si manifeste dans son "*Tagebuch*".[8]

*

Ce que nous voulons tirer comme résultat de toutes ces considérations, c'est que la philosophie de la vie, soit celle de Guyau, de Nietzsche et de Bergson qui cherchent le sens de la vie dans le processus même de la vie, soit celle de Simmel qui cherche le sens de la vie dans les valeurs

Odsutnost Boga, međutim, ne može se ničim nadomjestiti. Stoga je svako filozofsko razmišljanje koje bi htjelo razrješiti problem ljudskog života bez Boga zapravo "Philosophieren ins Blaue", kako bi rekli Nijemci.

U tom smislu, moglo bi se reći da je i bergsonovsko filozofiranje svojevrsno "Philosophieren ins Blaue". U tom filozofiranju ipak se osjećaju drhtaji visokih nemira i možda u tome leži sva njegova veličina[10].

supravitales, est radicalement impuissante à résoudre le problème du sens et de la valeur de la vie humaine.

Si néanmoins quelques-uns ont trouvé dans cette philosophie la solution satisfaisante de problèmes capitaux de la vie humaine, c'est pour se consoler d'avoir perdu la religion[9].

Mais l'absence de Dieu ne se remplace par rien. C'est pourquoi toute spéculation philosophique qui veut essayer de résoudre le problème de la vie humaine sans Dieu, est un "Philosophieren ins Blaue", comme diraient les Allemands.

Dans ce sens, on peut dire que la philosophie bergsonienne est aussi un "Philosophieren ins Blaue". On y sent pourtant le frisson des inquiétudes supérieures, et c'est là peut-être que réside toute sa grandeur[10].

1 J.-M. Guyau, *Esquisse d' une Morale sans obligation ni sanction*[16], Paris, Alcan, p. 8.
2 Heinrich Rickert, *Vom Begriff der Philosophie,* Logos, Bd I, Heft 1, p. 12.
3 Kroner marque comme la faute principale de Bergson ceci: "es fehlt ihm durchaus jede Verankerung in einem Überirdischen, Jenseitigen, das seinerseits erst die Wertung des Irdischen und Diesseitigen rechtfertigen und bedeutsam machen könnte: er bleibt in der Wertung des blossen Willens zum Leben befangen, er vermag nicht in der Wirklichkeit und im Leben Hohes und Niedriges, Gutes und Böses zu scheiden, sondern er hällt alles Wirkliche, nur weil es wirklich ist, alles Lebende, nur weil lebend ist, für ein Absolutes und Göttliches... Aber aus dem Lebendigen wird noch kein Gutes, selbst wenn wir Leben in der höchsten Potenz annehmen, aus dem Individuellen an sich noch kein Wert, selbst wenn wir von jeder Allgemeinheit abstrahieren. Die schöpferische Entwicklung bringt Elende ebenso reichlich, ja reichlicher hervor als Helden, und ein Verbrechen ist ein ebenso unwiederholbarer Vorgang als eine künstlerische Tat" (R. Kroner, *Henri Bergson,* Logos, Bd. 7. 1, 1910, str. 138-139).
4 Cfr. *La théorie de la personne d'après Bergson* (cours professé au Collège de France, résumé par Jules Grivet dans *Études*, 20. nov. 1911, p. 452).
5 Voir *Cours de Psychologie religieuse* du R. P. Marc de Munnynck, professés à l' Université de Fribourg.
6 Le Roy dans un article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* juillet 1907, p. 509.
7 Cfr. Simmel, *Lebensanschauung,* p. 109.
8 "Die Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens packt einen oft als etwas so Radikales und Auswegloses, das man völlig verzweifeln muss: das einzige was einen darüber erhebt, ist dass man dies erkennt und dass man darüber verzweifeln... Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit das Leben zu ertragen: ein gewisses Mass von Oberflächlichkeit" (*Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch,* Logos, VIII. 1919, H. 2, str. 130). Un peu plus loin il définit l'homme: "Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen" (ib. str. 131).

9 C'est le cas certainement pour Hans Prager dont nous reproduisons ici un texte très significatif: toute la mentalité de l'homme moderne est là "Wie auch immer ich mir den Urgrund der Welt denke, sei es als Idee (Plato), als unendliche Substanz (Spinosa), als Gott (Religionen), als ursachloser Wille (Schopenhauer), niemals kann ich die Welt restlos aus ihm ableiten. Restlos! Erwidert man mir, dass ich zuviel von der Metaphysik fordere, dass ich Unmögliches verlange, so antworte ich darauf: Entveder Metaphysik oder Glaube! *Den letzten will ich nicht* (c'est moi qui souligne), denn ich bedarf einer unerzwungenen Weltanschauung. Ergo Metaphysik. Wenn aber dieses, so muss sie mir meinen Verlust an religiösem Glauben ersetzen: d.h. sie muss mir meine Stellung in der Welt verständlich machen. Dies aber brachte noch keine Metaphysk zu Wege, denn die Metaphysik war bisher haupsächlich Metaphysik des Menschen in der Natur und nicht der Natur im Menschen,was lange nicht dasselbe ist. Bloss Schopenhauer und Nietzsche haben den Menschen zum metaphysichen Objekt gemacht, ersterer ihn als Kristallisation eines dummen Willens dargestellt und damit zum Ding gemacht, dieser im Menschen den Willen dargestellt, womit der Wille zum Dinge wurde. - Verdinglichung des Menschen oder seines Willens kann aber nicht das Ziel der Metaphysik sein. Bergson dagegen weiss von solcher Verdinglichung nichts. Ihm ist der Mensch der Urgrund der Welt selbst; denn in ihm ist es gelegen, sich der Welt zu versichern. Gibt es etwas Grossartigeres, Trostvolleres, Einleuchtenderes? Gewiss nicht. Wozu die Qual, was ich in der Welt zu suchen habe? Die Welt ist in mir und ich habe die Macht sie zu erfassen. Hier gibt es keine Antinomien, denn Antinomien sind Begriffe und Begriffe sind Gedankendinge. In der Intuition (celle de Bergson) jedoch gibt es keine Verdinglichung" (Hans Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung* dans Archiv für systematische Philosophie, XVI. Bd., 3. H., str. 318-319).
10 Charles Péguy fait la remarque suivante à propos de la philosophie bergsonienne: "Une grande philosophie n'est pas celle qui prononce des jugements définitifs, qui installe une vérité définitive. C'est celle qui introduit une inquiétude, un ébranlement" (*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris, 1914).

1 J. M. Guyau, *Esquisse d' une Morale sans obligation ni sanction*[16], Paris, str. 8.
2 Heinrich Rickert, *Vom Begriff der Philosophie,* Logos, Bd I, Heft 1, str. 12.
3 Kroner bilježi kao glavnu Bergsonovu pogrešku sljedeće: "es fehlt ihm durchaus jede Verankerung in einem Überirdischen, Jenseitigen, das seinerseits erst die Wertung des Irdischen und Diesseitigen rechtfertigen und bedeutsam machen könnte: er bleibt in der Wertung des blossen Willens zum Leben befangen, er vermag nicht in der Wirklichkeit und im Leben Hohes und Niedriges, Gutes und Böses zu scheiden, sondern er hällt alles Wirkliche, nur weil es wirklich ist, alles Lebende, nur weil lebend ist, für ein Absolutes und Göttliches... Aber aus dem Lebendigen wird noch kein Gutes, selbst wenn wir Leben in der höchsten Potenz annehmen, aus dem Individuellen an sich noch kein Wert, selbst wenn wir von jeder Allgemeinheit abstrahieren. Die schöpferische Entwicklung bringt Elende ebenso reichlich, ja reichlicher hervor als Helden, und ein Verbrechen ist ein ebenso unwiederholbarer

Vorgang als eine künstlerische Tat" (R. Kroner, *Henri Bergson*, Logos, Bd. 7. 1, 1910, str. 138-139).

4 Usp. *La théorie de la personne d' après Bergson* (predavanja na Collège de France, sažeo Jules Grivet u *Études*, 20. nov. 1911, str. 452).

5 Vidjeti *Cours de Psychologie religieuse* autora R. P. Marca de Munnynck, održano na Sveučilištu u Fribourgu.

6 Le Roy u jednom članku objavljenom u *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1907, str. 509.

7 Usp. Simmel, *Lebensanschauung*, str. 109.

8 "Die Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens packt einen oft als etwas so Radikales und Auswegloses, das man völlig verzweifeln muss: das einzige was einen darüber erhebt, ist dass man dies erkennt und dass man darüber verzweifeln... Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit das Leben zu ertragen: ein gewisses Mass von Oberflächlichkeit" (*Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch*, Logos, VIII. 1919, H. 2, str. 130). Nešto dalje, on definira čovjeka: "Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen" (ib. str. 131).

9 To je svakako slučaj i s Hansom Pragerom. Ovdje mu prenosimo znakovit tekst: sav mentalitet modernog čovjeka jest u tome "Wie auch immer ich mir den Urgrund der Welt denke, sei es als Idee (Plato), als unendliche Substanz (Spinosa), als Gott (Religionen), als ursachloser Wille (Schopenhauer), niemals kann ich die Welt restlos aus ihm ableiten. Restlos! Erwidert man mir, dass ich zuviel von der Metaphyisk fordere, dass ich Unmögliches verlange, so antworte ich darauf: Entveder Metaphysik oder Glaube! *Den letzten will ich nicht* (ja podcrtao), denn ich bedarf einer unerzwungenen Weltanschauung. Ergo Metaphysik. Wenn aber dieses, so muss sie mir meinen Verlust an religiösem Glauben ersetzen: d.h. sie muss mir meine Stellung in der Welt verständlich machen. Dies aber brachte noch keine Metaphysik zu Wege, denn die Metaphysik war bisher haupsächlich Metaphysik des Menschen in der Natur und nicht der Natur im Menschen, was lange nicht dasselbe ist. Bloss Schopenhauer und Nietzsche haben den Menschen zum metaphysichen Objekt gemacht, ersterer ihn als Kristallisation eines dummen Willens dargestellt und damit zum Ding gemacht, dieser im Menschen den Willen dargestellt, womit der Wille zum Dinge wurde. - Verdinglichung des Menschen oder seines Willens kann aber nicht das Ziel der Metaphysik sein. Bergson dagegen weiss von solcher Verdinglichung nichts. Ihm ist der Mensch der Urgrund der Welt selbst; denn in ihm ist es gelegen, sich der Welt zu versichern. Gibt es etwas Grossartigeres, Trostvolleres, Einleuchtenderes? Gewiss nicht. Wozu die Qual, was ich in der Welt zu suchen habe? Die Welt ist in mir und ich habe die Macht sie zu erfassen. Hier gibt es keine Antinomien, denn Antinomien sind Begriffe und Begriffe sind Gedankendinge. In der Intuition (onoj Bergsonovoj) jedoch gibt es keine Verdinglichung" (Hans Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung* u Archiv für systematische Philosophie, XVI. Bd., 3. H., str. 318-319).

10 Charles Péguy iznosi sljedeće zapažanje o bergsonovskoj filozofiji: "Velika filozofija nije ona koja izriče konačne sudove, koja uspostavlja konačnu istinu, nego ona koja unosi nemir, potres" (*Note sur H. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Pariz, 1914).

BIBLIOGRAFIJA

I.

Djela H. Bergsona koja su korištena u ovoj disertaciji:

Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, Alcan, 1889.
Matière et Mémoire, Paris, Alcan, 1896.
Le rire, essai sur la signification du comique, Paris, Alcan, 1900.
L´ évolution créatrice, Paris, Alcan, 1907.
L' énergie spirituelle, essais et conférences, Paris, Alcan, 1919.
Introduction à la Métaphysique, (dans Revue de Métaphysique et de Morale, XI, pp. 1-36, Janv. 1903.)
L' intuition philosophique. Conférence faite aù Congrès de philosophie de Bologne, le 10 avril 1911 (dans Rev. de Mét. et de Morale, 1911).
La perception du changement. Conférences faites à l'université d' Oxford, 26 et 27 mai 1911. Oxford, Frowde, At the Clarendon Press.

II.

Julien Benda, Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité, Paris, Mercure de France.
R. Berthelot, Un romantisme utilitaire Paris, Alcan.
Bäumker, Über die Philosophie von H. Bergson, (Philos. Jahrbuch, 25 Bd. H. 1.).
Wildon Carr, The philosophy of change, London-Macmillan, 1914.
L. Dauriac, Quelques réflexions sur la philosophie de M. Henri Bergson, dans "L´année philosophique", XXII année, 1911.
Albert Farges, La philosophie, de M. Bergson. Exposé et critique, 1914.
Alf. Fouillée, La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes, Paris, Alcan; 1912.
Esquisse d'une interprétation du monde, Paris, Alcan.

J. Goldstein, Henri Bergson und die Sozialwissenschaft (un article dans Aus dem Vermächtnis des neunzehnten Jahrhunderts. Philosophische Aufsätze, Berlin 1922. Schwetschke et Sohn).

Frank Grandjean, Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson, Genève-Paris, Atar-Alcan.

Jules Grivet, Henri Bergson, Esquisse philosophique, dans "Études", 5 octobre et 20 novembre 1909; 20 juillet 1910.

A. Gurewitsch, Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson), Berlin 1903, dans "Archiv für syst. Philosophie, Bd.IX.

H. Höffding, La philosophie de Bergson, exposé et critique. Paris, Alcan 1916.

B. Jakob, La philosophie d' hier et celle d' aujourd' hui, Revue de Mét. et de Morale, 1898.

Kehr, Bergson und das Problem von Zeit und Dauer dans "Archiv für die ges. Psychologie", Bd. XXVI., H. 1-2, 1913.

Adolf Keller, Eine Philosophie des Lebens, Henri Bergson, Jena 1914.

Fr. Klimke, Henri Bergson, der Philosoph des Lebens, "Stimmen der Zeit" 1915 (Stimmen aus Maria-Lach).

Richard Kroner, Henri Bergson, dans "Logos", Bd. I, 1, 1910.

J. Maritain, La philosophie bergsonienne. Études critiques, Paris 1914, (Bibliothèque de philosophie expérimentale X).

Walter Meckauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei Bergson. Eine kritische Untersuchung, Leipzig, 1917, Felix Meiner.

M. de Munnynck, La démonstration métaphysique du libre arbitre, dans Revue Néo-scolastique de Philosophie, 1913.
L'analogie métaphysique, dans la même revue, 1923.

F. Olgiati, La filosofia di Enrico Bergson[2], Torino 1922, Fratelli Bocca.

D. Parodi, La philosophie contemporaine en France, Paris, Alcan 1919.

Charles Péguy, Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, Paris 1914 (Cahiers de la Quinzaine, 8[e] cahier, 15e série).

M. T. L. Penido. La méthode intuitive de Bergson, essai critique, Genève, Atar 1918.

G. Pentimalli. Henri Bergson. La dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici, Torino 1920, Fratelli Bocca.

Hans Prager, Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung ("Archiv für syst. Philosophie", Bd. 16, 1910).

Fr. Rauh, La conscience du devenir, Revue de Mét. et de M., nov. 1897.

Edouard Le Roy, Une philosophie nouvelle. Henri Bergson, Paris, Alcan 1912.

H. Schoen, H. Bergsons philosophische Anschauungen ("Zeitschrift für

Philosophie u. phil. Kritik, Bd.145).

Segond, L'intuition bergsonienne, Paris, Alcan 1912.

Albert Thibaudet, Le Bergsonisme[3], Paris, 1924, Nouvelle Revue française.

L. Weber, L'évolution créatrice, étude critique dans Revue de Mét. et de Morale, sep. 1907.

III.

Rudolf Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart[5], Berlin und Leipzig 1920. (traduction française parue chez Alcan 1911).
Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, Leipzig.
Quelle u. Meyer 1908.
Der Sinn u. Wert des Lebens[3], Leipzig 1911.
Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens[2], Leipzig.

J. M. Guyau: Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction[16], Paris, Alcan 1921.
La genèse de l' idée de temps, Paris, Alcan 1890.

Ollé - Laprune, Le prix de la vie25, Paris 1910.

H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920.

Georg Simmel: Schopenhauer und Nietzsche[2], Duncker und Humblot, München u. Leipzig 1920[2].
Lebensanschauung[2]. Vier metaphysische Kapitel, 1922. Die Hauptprobleme der Philosophie, 1911.
Der Konflikt der modernen Kultur, 1921.
Die Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik, "Logos", VI.[1]
Rembrandtstudie, "Logos", V.[1]
Über Freiheit "Logos", XI. 1922. H.[1]
Die historische Formung," Logos" VII.[2], 917/18.
Studien zur Philosophie der Kunst, "Logos" V.[3]
Philosophische Kultur[2]. Gesammelte Essais, Leipzig 1919.

FILOZOFIJA MAURICE BLONDELA

Maurice Blondel jedan je od rijetkih filozofa, koji religiozni problem stavljaju u središte filozofskog razmatranja. Filozofija ne može ignorirati religiju, jer i jedna i druga, svaka iz svoje perspektive, hoće da otkriju smisao totaliteta stvarnosti, a napose da odgonetnu tajnu ljudske subdine. Zato se one moraju sresti. U tom susretu, u tom "zagrljaju" filozofije i religije vidi Blondel uvjet filozofskog integriteta: nema integralne filozofije bez filozofije religije.

A pod religijom misli Blondel kršćansku religiju, i to katoličku formu kršćanstva, a religiozni problem uzima u svojoj najizrazitijoj formi: u formi nadnaravnog.

Narav i nadnarav smatraju se kao dva separatna područja: jedno predmet filozofije, drugo predmet teologije. Po Blondelovu shvaćanju nema te separacije. I nadnaravno može biti predmet filozofije. Istina, nadnaravno je ono, što bitno nadilazi narav. Ono je komunikacija intimnog života Božjega, uzdizanja čovjeka na participaciju same naravi Božje i Njegova blaženstva. A to nadnaravno stanje nikakva naravna sila ne može ni ostvariti, ni zaslužiti, ni shvatiti.

Ipak nadnaravno ne dolazi čovjeku kao nešto posve strano, bez ikakve intimne veze s njim. Ono je na neki način preformirano u ljudskoj naravi. Čovjek ima duboki osjećaj nedostatnosti, nepotpunosti i nesavršenosti svoga bića i težnju za nečim, što će ga upotpuniti i usavršiti. To je nesvijesna težnja za Bogom. Ona mu ne dopušta da nađe ravnotežu i duševni mir u sferi čisto naravnoga. U toj je dubokoj težnji ljudske naravi metafizička mogućnost veze s nadnaravnim. A kršćanska religija tvrdi činjenicu nadnaravnog poziva i nadnaravnog uzvišenja čovjeka. Štaviše, po kršćanskom shvaćanju pojam čiste narave jest apstrakcija, koja stvarno ne postoji i nije nikad postojala. I historijski i psihološki mi poznajemo ne to hipotetičko stanje čiste narave, nego ljudsku narav, za koju je nadnaravni poziv stvaran i obligatan. Zato čovjek i osjeća u sebi težnju, koja je u vezi s tim nadnaravnim pozivom: težnja za Bogom i za blaženstvom, desiderium

naturale et inefficax Dei et beatitudinis, za koju Blondel veli, da je "prirodena, bitna dispozicija, neizbrisivo obilježje svake konačne inteligencije, svake kontingentne volje" (Le Problème de la philosophie catholique, p. 160). Ova je težnja prirodno neostvariva, ali je postala stvarnost slobodnim dekretom beskonačne ljubavi Božje. I filozofija, koja istražuje konkrentu realnost, mora računati s činjenicom stvarnog kontakta ljudske naravi s nadnaravnim. Problem nadnaravnog nužno se dakle nameće filozofskom umovanju. Filozofija, koja tretira o mogućem i nužnom, o realnom i misaonom bitku, ne može da ignorira ono, što je najvažnije, najljudskije i najbožanskije u dušama, unum necessarium.

Filozofija može također proučavati odjek nadnaravnog u čovjeku. Prihvaćanjem ili odbijanjem nadnaravnog poziva, opcijom za ili proti, sve se prirodne operacije modificiraju i transformiraju, pa iako božanska milost kao princip njihove transformacije ostaje izvan dosega naše spoznaje, njihov svijesni aspekt može biti predmet psihološkog istraživanja i metafizičkog fundiranja.

Na taj način filozofija i religija dolaze u intimnu vezu. Filozofija rastavljena od religije, po mišljenju Blondelovu, uključuje i protivfilozofsku i protivkršćansku zabludu. To ne znači, da ne postoji formalna distinkcija između filozofije i religije. Proti Gilsona, koji je mišljenja, da izraz "kršćanska filozofija" nema nikakva smisla, i da treba apsolutno insistirati na "formalnoj distinkciji filozofskog reda i kršćanskog reda", Blondel veli, da distinkcija ne znači rastavu, ekscentričnost dviju stvari materijalno i ontološki antitipičnih. A proti Berhiera, koji tvrdi (u članku *Y-a-t-il une Philosophie chrétienne*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1931.), da je kršćanstvo u svojim temeljnim dogmama "čista apsurdnost", pa da se poradi, formalne inkompatibilnosti ne može govoriti o kršćanskoj filozofiji, kao što se ne može govoriti o kršćanskoj matematici ili o kršćanskoj fizici, Blondel iznosi duboko filozofsko značenje kršćanske koncepcije svijeta i ljudske sudbine. Ta koncepcija nije ništa manje racionalna, manje shvatljiva, lijepa i uzvišena od grčke filozofske koncepcije, za koju Brehier izjavljuje, da je tip racionalnog shvaćanja svijeta i čovjeka. Štaviše, grčko filozofsko shvaćanje vječnosti svijeta u formi beskonačnog niza ciklusa, koji se periodički ponavljaju; po kojem je dakle i svijet i čovječanstvo i čitavo kozmičko zbivanje osuđeno na Sizifov posao sterilnog vraćanja na isto - to shvaćanje postaje besmiselno u usporedbi s kršćanskom naukom, po kojoj je svijet nastao stvaralačkim aktom ljubavi Božje, a sva stvorenja u dinamičkoj solidarnosti sudjeluju u ostvarenju sudbine inteligentnih bića, koja slobodnim aktom volje imaju da odgovore na božanski poziv jedinstva i ljubavi. Ovo kršćansko shvaćanje čini sve racionalnim i shvatljivim. Samo ono daje svijetu i svim stvorenim bićima njihovu metafizičku vrijednost, njihovo dostojanstvo i njihovo opravdanje. Kršćanstvo dakle i filozofija, iako konceptualno dva neovisna i heterogena područja,

mogu u stvarnosti biti intimno povezani. "Ni ovisnost ni neovisnost, ni jednostavno uporedno stavljanje racionalnog reda i kršćanskog reda, nego neka vrsta heterogenosti u međusobnom prodiranju i simbioze u samoj inkomenzurabilnosti" (Blondel, loc. cit., p. 145).

Blondel misli, da je i opasno rastavljati religiju od filozofije osobito danas kad ljudi gube sve više kontakt s religijom, jer tako se dolazi do uvjerenja, da ono, što je racionalno, nije kršćansko, a što je kršćansko nadilazi apsolutno i u svemu kapacitet ljudskog razuma.

Simbiozu kršćanstva i filozofije naziva Blondel kršćanskom ili bolje katoličkom filozofijom. Izraz "katolička" filozofija je obuhvatniji, jer se primjenjuje na sve ljude dobre volje, a ujedno i restriktivniji, jer je samo katolicizam uspio da specificira ono, što je nadnaravno kršćansko.

U kaosu raznih doktrina, često više "filozofoidnih" nego filozofskih i koje su izraz više osobnih gledišta nego općih koncepcija, katolička filozofija ima univerzalistički karakter: ona se uzdiže iznad raznolikosti sistema, vremena i civilizacija.

Ona je ujedno i integralna filozofija, jer obuhvaća čitavo područje najintelektualnije spekulacije i najkonkretnije realnosti.

Jedan pokušaj ostvarenja ovakve filozofije jest Blondelova trilogija" La Pensée, L' Être et les êtres, L' Action.

II

Bog je centralni problem Blondelove filozofije. On je za njega apsolutno Biće, savršena Misao, čista Aktivnost. Njegova je trilogija metafizika apsolutnog promatrana s tri različita aspekta.

Do ideje Boga dolazi Blondel promatranjem sfere bitka, sfere spoznaje i sfere djelovanja. Svojom nedostatnošću one nas nužno dovode do nekog transcendentnog bića-Boga, koji je izvor realnosti, spoznaje i aktivnosti konačnih bića.

Blondel priznaje vrijednost i nužnost racionalnih dokaza za egzistenciju Božju. "Možemo i moramo", veli on, "sasvim opravdanom metafizičkom spekulacijom teoretski dokazati prvi uzrok, njegovu stvaralačku i jedinstveno providencijalnu suverenost: ("Le problème mystique - Cahiers de la Nouvelle Journée, p. 49). Ali ti dokazi ne temelje se isključivo na empirijskim činjenicama. Sigurnost transcendentnog Bića ima dublji i pravi temelj u svjedočanstvu, koje to Biće daje o samom sebi u svijetu i u nama svojom prisutnošću, svojim djelovanjem, svojim rasvijetljenjem. Ta prisutnost i svi-

jetlo, to "ontološko svjedočanstvo" u nama čine tek mogućim djelovanje diskurzivnog razuma. Prema tomu, diskurzivni dokazi, kojima se uzdižemo odozdo gore, od svijeta i od nas k Bogu, pretpostavljaju poticaj odozgor, unutrašnje rasvijetljenje samoga Boga. "Naša ideja Boga ima svoj izvor ... u iluminatornoj akciji Božjoj u nama". (L' Être et les êtres, p. 161-163).

U pravom i dubokom smislu riječi ne temelji se egzistencija Božja na empirijskom svijetu, nego empirijski svijet na egzistenciji Božjoj: svijet dobiva i svoju egzistenciju i svoju kauzalnost i svoju dokaznu snagu u Onome, koji je Uzrok, Princip i Cilj svega. "Svijet je za nas normalna i nužna polazna točka dokazivanja Boga; ali u isto vrijeme temeljna i prirođena sposobnost duha da spozna Boga i da teži za Njim jest početni i najviši uzrok svega gibanja prirode i ljudske misli; tako da se naša sigurnost o egzistiranju realnog svijeta temelji na samom Apsolutnom Biću" (Blondel, loc. cit. p. 167). Ili, drukčije izraženo: ne izvodimo tvrdnju o egzistenciji živoga Boga iz prethodne tvrdnje apstraktnih principa, nego ovi principi, koji služe kao premise dokaza za egzistenciju Božju, slijede, u dubljem značenju, iz realističke koncepcije božanske supstancije.

Ali Blondelovo je mišljenje, da ideja Boga ulazi samo u pripravljen duh. "Ništa ne može ući u čovjeka, što ne odgovara na neki način potrebi ekspanzije". Bez te moralne predispozicije mi možemo imati "nocionalnu", tj. apstraktnu i hladnu ideju Boga, a ne "realnu" ideju, koja unosi svijetlo i toplinu u našu dušu i koja prelazi od afirmacije apsolutnog bića na njegovu divinizaciju.

Čisto filozofskim umovanjem mi dolazimo ne samo do egzistencije Božje, nego možemo spoznati nešto o samoj naravi Božjoj.

Bog je apsolutni bitak. Sva druga bića imaju bitak, ali nisu bitak. Ona postaju, a nemaju fiksne i definitivne supstancijalnosti. Njihova egzistencija ostaje uvijek inadekvatna njihovoj esenciji. A apsolutno Biće, koje je princip njihove realnosti, mora posjedovati bitak u svojoj punini, neovisnosti i definitivnoj savršenosti. Njegova je egzistencija adekvatna Njegovoj esenciji: apsolutno biće egzistira svojom vlastitom esencijom.

Bog je savršena Misao. Blondel otkriva i u samom materijalnom svijetu neki noetički aspekt neku "kozmičku misao". Ali ta je misao tek u embrionalnom stanju. Savršeniji stupanj pretstavlja ljudska misao, koja je svijesna same sebe. Ali, i ona je nesavršena. Ona se rađa u nama, a ne može se u nama dovršiti. Ona je za nas same misterij. Misaoni su principi psihičke realnosti, a i zakoni bitka uopće. Mi smo vremenska bića, a naša misao živi u vječnosti. Naša je misao podvojena: postoji opozicija između intuitivnog i diskurzivnog mišljenja, između apstraktno inteligibilnog i konkretnog psihičkog

života, između opće biti i individualne egzistencije. Treba savršena Misao, da izmiri ove oprekе. Ona je princip razjašnjenja naše nesavršene misli i njezine beskonačne težnje za spoznajom.

Bog je čista Aktivnost. I druga su bića aktivna, ali njihova je aktivnost nesavršena. Niža bića imaju tek embrionalnu aktivnost: ona nemaju svog vlastitog djelovanja i stvarne autonomije. Čovjek, jer je pravi uzrok, jest u pravom smislu aktivno biće. Ali i njegova aktivnost nema cilja u samom sebi: duboki dinamizam njegova bića orijentira ga prema nekom beskonačnom cilju-Bogu. Njegova aktivnost je prijelaz k vječnoj aktivnosti Božjoj, "un passage à l' Eternel agir" (L' Action, 265). A samo je Bog čista aktivnost, čisto djelovanje, i zato ne tranzitivno nego imanentno djelovanje. (Blondel upotrebljuje izraz "čisto djelovanje; pur agir", a ne "čisti akt; acte pur" kao Aristotel i skolastični filozofi, da sugerira i ideju dinamizma i ideju imanentnosti; "akt" ima taj nedostatak, da označuje rezultat). Taj ideal čiste aktivnosti Blondel definira kao "inteligibilnu bit i efektivnu subzistentnost".

Ali Blondel se ne zadovoljuje s metafizičkom idejom Boga. On hoće da otkrije filozofski aspekt kršćanske religiozne ideje Boga. Apsolutno Biće, koje ne bi spoznavalo sama sebe i koje ne bi bilo predmet spoznaje nekog drugog bića, ne bi uopće bilo shvatljivo. Misao je bitno koegzistentna i konsupstancijalna apsolutnom Biću. A da spozna sama sebe, apsolutno Biće proizvodi drugo ja, u kojem prepoznaje svoju vlastitu, pravu i supstancijalnu sliku. I to je savršena spoznaja. A ta spoznaja nužno proizvodi ljubav. Apsolutno Biće mora, biti dobrota, koja ljubi i koja je predmet ljubavi: ljubav je Njemu konsupstancijalna. U tom reciprocitetu ljubavi postizaje apsolutno Biće kulminaciju sreće i savršenosti. To je filozofski uvid u misterij trinitarnog jedinstva. Blondel misli, da Bog religije ne može biti tako iracionalan, da naš razum ne bi mogao u onom što nam je Bog objavio o sebi, naći ništa shvatljiva, ništa, što bismo mogli spoznati, asimilirati. Kad govorimo, na primjer, o prvom Uzroku, i kažemo, da je On Ratio sui, zar nije - pita se Blondel - već samim tim izrazom uključeno, da intimni i plodni život proizvodi u Njemu vječno rađanje? A zar nam sami taj pojam ne sugerira nešto analogno onome što mi ljudi nazivamo očinstvo, posinjenje i ljubav?

Tajna intimnog života Božjeg omogućuje nam da shvatimo, u kojem je smislu čisto djelovanje suvereno realno, iako ostaje imanentno. Kršćanski misterij Trojstva, nije, kako je mislio Kant, istina iz koje "ne možemo apsolutno ništa izvesti za praksu". Ona je svijetlo, istina prejako za naš duh, ali koje rasvjetljuje ne samo teologiju, nego i metafiziku i čitav praktični život.

III

Jedan od najtežih metafizičkih problema jest problem koegzistencije konačnog i beskonačnog, apsolutnog i relativnog, vremenskog i vječnog. Ako apsolutno Biće postoji, otkuda druga bića izvan Njega? Kako da shvatimo, da se punina bitka može složiti sa svijetom postajanja, svijetom fenomena i kontigentnih bića?

Blondel rješaje taj problem kršćanskom teorijom stvaranja. Stvaranje se sastoji u proizvađanju bića, ne izvan apsolutnog Bića, proti Njemu ili bez Njega, nego bića, koja su u stanju da u različitim stupnjevima participiraju nešto od savršenosti Božjih. "Apsolutno Biće stvara bića, da budu drugi On sam" (L' Être et les êtres, 209).

Istina, stvaranje je misterij. Ali ono nije iracionalno, neshvatljivo, metafizički skandal. Jer ako je Bog u svojoj unutrašnjosti savršena i uzajamna ljubav, neprestani dar samoga sebe drugome, potpuno je shvatljivo, da On iz ljubavi može komunicirati i drugima nešto od svoga života, svoje savršenosti i svoje transcendentne sreće.Stvorena bića shvatljiva su samo onda, ako reproduciraju, u različitim stupnjevima, neke poteze svoga Stvoritelja. Ona su samo utoliko bića, ukoliko su imitacije svoga prvog Uzroka i ukoliko teže prema onome, što je nužno i njihov cilj i njihov princip: omnia intendunt assimilari Deo.

U tom smislu sva stvorenja, od najnižih do najviših, sačinjavaju jednu hijerarhijski uređenu cjelinu, u kojoj niža imaju da doprinesu ostvarenju duhovnih bića, koja su raison d' être svemira, i koja su pozvana na što savršeniju asimilaciju s Bogom. "Materija je ono, što se može vitalizirati, život je ono, što se može spiritualizirati, duh je ono, što se može, u nekom stupnju i po milosti, divinizirati" (L' Être et les êtres, 116. 263). Ali taj uzlazni proces ne ostvaruje se evolucijom odozdo, nego poticajem, koji dolazi odozgo i koji prouzrokuje inicijative metafizičkog reda.

U tom uzlaznom procesu materija je neophodno nužna za evoluciju i konačno stanje duhovnih bića. Bez nje se ta bića ne bi mogla uzdignuti na viši stupanj. To je njezina ontološka funkcija. Ali nema čiste materije: "misao je konstitutivna za samu materijalnost" (loc. cit., p. 524). Zato je "apsolutna materijalnost čisti non-sens".

A Blondel govori o materiji i u strogom metafizičkom značenju, ukoliko je ona inherentna kontingentnosti i prirođenoj nesavršenosti svih stvorova, ukoliko je "opći izražaj njihove kontigentnosti, njihove nesavršenosti, njihove ovisnosti" (loc. cit. 264).

Nijedno stvorenje nije bez ikakve sjene materijalnosti. Zato i anđelima pripada materijalnost u tom metafizičkom značenju. Mi kažemo, da su oni "čisti duhovi", ali samo s obzirom na nas, a ne apsolutno, s obzirom na Boga.

Materija dakle ima funkciju koekstenzivnu cjelokupnoj arhitekturi svemira.

Kao materija tako i organski život ima ontološku funkciju da doprinese konstituiranju duhovnih osobnih bića. Jer samo su ta bića "decizivna etapa k ostvarenju savršenog bitka". Po njima čitav svemir dobiva svoj smiso i postaje dostojan svemogućnosti i dobrote Božje.

Ipak i ta bića nisu sama sebi cilj. Iako osobna, autonomna bića, mi ipak nismo nikad potpuno sami ni potpuno svoji. Naše je biće "pozajmljeni bitak": mi ga moramo obogatiti, usavršiti i predati Onomu, od koga smo ga dobili. Zato se ne smijemo egoistički zatvoriti u se, nego moramo izaći iz samih sebe, živjeti za druge i za Boga. Tako postajemo na neki način "ekstenzija samoga Boga" i participiramo, "u tajanstvenom planu, in quo omnia constant" (loc. cit., 317). Ali, kao duhovna, autnomna bića, mi se možemo izjasniti za ili proti planu Božjemu. Odatle beskonačno značenje voljnog čina: "Non cum tempore transit quod tempora transit: fugit hora, manent opera". I mi pristupamo fenomenu moralnosti, koji je "i od ovog svijeta i nije od ovog svijeta", jer u njemu dolazi do intimnog kontakta između ljudske volje i božanske volje, između apsolutnog i relativnog, između vremenskog i vječnog. Svaki svijesni voljni akt jest eterniziranje momenta, apsolutiziranje relativnog, diviniziranje ili deicidij.

Čovjek je stvoren za beskonačno. Ustaviti se definitivno na konačnom znači "uništiti u sebi razloge svoga egzistiranja". Zato svako svijesno učinjeno zlo nije samo proti prirodnog reda stvari, proti poštovanja osoba i nas samih, proti hijerarhiji idealnih vrednota, nego proti samom biću Božjem: mi upotrebljavamo proti Bogu duševne i fizičke sile, koje su nam date, da idemo k Njemu.

To transcendentno značenje voljnog akta dolazi još više do izražaja, ako se gleda iz perspektive nadnaravnog uzvišenja čovjeka. Ako ono postoji, čovjek ne može bez odgovornosti prezreti i odbiti taj neizrecivi božanski dar.

To je nadnaravno uzvišenje za filozofa samo hipoteza, ali samo u toj hipotezi ostvruje se totalna "konzistentnost Svemira", koji ima da pripravi mjesto za sudjelovanje čovjeka u božanskom djelu u svijetu i za njegovu divinizaciju. Kozmogonija završuje teogonijom, "filozofija nedostatnosti" direktnom spoznajom Boga, a metafizika prelazi u mistiku ljubavi.

*

To je u glavnim crtama Blondelova filozofija. Ona je u pravom smislu riječi Itinerarium mentis in Deum. Ona je i kršćanska filozofija. Čisto racionalnim putem, dakle ostajući na terenu flozofije, Blondel hoće da osvijetli istine, koje je samo kršćanstvo objavilo svijetu. Njegovo shva-

ćanje odnošaja čovjeka i svih konačnih bića prema Bogu jest čisto kršćansko shvaćanje. Čovjek egzistira, samo ukoliko participira nešto od realnosti Božje, a vrijedi, samo ukoliko teži da se što više asimilira Bogu. Iako jednim dijelom svoga bića vezan za kozmos, svojom težnjom za beskonačnošću on je akozmičko biće, a po milosti divinizirano biće.

To je vertikalna vizija čovjeka: transcendentno Biće i transcendentne norme mjerodavne su za čovjeka, a trancendentni život otvara mu beskonačne horizonte vizije i ljubavi Boga. U tom se razlikuje Blondelova filozofija od nekih današnjih filozofskih sistema s horizontalnom vizijom čovjeka: bez veze s trancendentnim Bićem, bez priznavanja transcendentnih norma, bez transcendentnog života, nego s mračnom perspektivom tjeskobnog straha, smrti i konačnog ništavila.

Blondelova filozofija ne pripada nikakvom historijski fiksiranom filzofskom sistemu: kao i Malebranche, Blondel je originalni kršćanski filozof. Ipak, svojom teorijom iluminacije i svojim isticanjem prvenstva akcije nad spoznajom (Blondelova je filozofija "filozofija akcije", iako ona ne isključuje "filozofiju ideje"), on se više približuje augustinizmu nego intelektualistički nastrojenom tomizmu. ali njegova je metafizika isto tako kršćanska kao i metafizika sv. Augustina, Tome, Duns Scota i Bonaventure.

Maurice Blondel rođen je u Dijonu 2. II. 1861. Bio je profesor filozofije u Lille-u i Aix-u. Glavna su mu djela: *L' Action (1893), La Pensée (1934), L' Être et les êtres (1935.), L' Action (1936).* Umro je 14.VI. 1949.

Dobri pastir, 2,1951, sv. I-II, 99-106.

EDITH STEIN

(Teresia Benedicta a Cruce OCD)

Postoji u čovjeku težnja za apsolutnim: težnja za apsolutnom istinom, apsolutnom dobrotom, apsolutnom ljepotom. Ta je težnja, u svojoj metafizičkoj dubini, težnja za apsolutnim Bićem - Bogom. U toj metafizičkoj težnji tajna je obraćenja. U njoj je i tajna obraćenja Edite Stein. Traženje istine na filozofskom području dovelo je Editu Stein do personificirane Istine - do Onoga, koji je rekao za sebe: "Ja sam Istina". Od židovstva i nevjerstva došla je ona do kršćanstva, do potpune predanosti svoga bića Bogu u Karmelu i, konačno, do mučeničke smrti u Oswiecimu. Od Husserlove fenomenologije ona se uzdigla do metafizike sv. Tome, do svoje vlastite filozofije konačnog i vječnog Bitka i do uzvišene filozofije života, koju ona naziva "znanost križa", scientia crucis.

Njezin život i njezina filozofija jesu u pravom smislu riječi: *Itinerarium mentis in Deum*, put i uspon duše k Bogu. Pokušat ćemo iznijeti sve etape ovoga puta i uspona Edite Stein k Bogu.[1]

I. ŽIVOTNI PUT EDITE STEIN

Edita Stein rodila se 12. listopada 1891. od židovskih roditelja u Breslavi. U ranom djetinjstvu izgubila je oca. Njezina majka, konzervativna Židovka, odgojila je svoju kćerku u strogim tradicijama židovske religije, ali Edita je već u trinaestoj godini izgubila vjeru. Godine 1911. počela je slušati predavanja iz germanistike i filozofije na univerzi svoga rodnog mjesta, ali posebno ju je zanimala filozofija: u njoj je mislila naći istinu, za kojom je svom dušom čeznula. Godine 1913. prešla je na univerzu u Göttingen, da sluša Husserla, začetnika fenomenologije. Tu se upoznala i s

filozofijom Maxa Schelera, koji je također pripadao krugu fenomenologa. Scheler se tada zanosio za katoličke ideje, koje su za Editu bile potpuno novi svijet. Ona sama veli: "To je bio moj prvi kontakt s tim meni dotad potpuno nepoznatim svijetom. On me još nije doveo do vjere. Ali on mi je otvorio područje fenomena, pokraj kojih nisam mogla slijepo prolaziti... Ograde racionalističkih predrasuda, u kojima sam bila odrasla, a da sama nisam znala, padoše, i svijet vjere stade iznenada preda me. Ljudi, s kojima sam dnevno bila u dodiru, na koje sam s udivljenjem gledala, živjeli su u tom svijetu. On je morao biti vrijedan barem, da se ozbiljno o njemu razmisli" (TR,50).

U kolovozu 1916. položila je Edita doktorski ispit iz filozofije *summa cum laude*, i iste godine u listopadu postala je Husserlova asistentica na univerzi u Freiburgu. Tu se upoznala s Husserlovom učenicom Hedwig Conrad-Martius. Kod nje je često provodila jedan dio svojih praznika. Tako i ljeti godine 1921. Jedne večeri, kad je bila sama, uzela je iz prijateljičine biblioteke *Život sv. Tereze Avilske*. "Počela sam čitati - veli ona- bila sam odmah očarana i nisam prestala, dok nisam došla do kraja. Kad sam zatvorila knjigu, rekla sam sama sebi: "To je istina" (TR, 68).

Što je moglo očarati Editu u autobiografiji sv. Tereze Avilske? Ona sama nije davala izjave o motivima svoje konverzije. Psihološki mi tu konverziju možemo shvatiti na slijedeći način. Težnja za istinom, u kojoj je bilo koncentrirano sve biće Edite Stein, nije mogla naći zadovoljenje u Husserlovoj filozofiji. Husserl sa svojom fenomenološkom redukcijom eliminira zapravo sve filozofske probleme i svađa filozofiju na analizu fenomena svijesti. Ta filozofija bez filozofske problematike, bez metafizike, nije mogla zadovoljiti težnju Edite Stein za apsolutnim. Husserlova filozofija dolazila je do parcijalnih, fragmentarnih istina na raznim područjima fenomenološkog istraživanja, ali to nije bila istina, koju je Edita tražila. A ono, što je ona tražila, sv. Tereza je našla: apsolutnu Istinu. To je bila, prema Terezinim riječima, "punina svih istina, sama Istina, Istina sama u sebi, bez početka i bez svršetka, dok sve druge istine ovise o toj istini" (*Knjiga života*, gl. XL). To je bila dakle ne apstraktna nego osobna Istina, sam Krist, koji je rekao o sebi: "Ja sam Istina".

Edita Stein zatvorila je *Knjigu života* sv. Tereze Avilske, složila se s njom i rekla tiho: "To je istina".

Sutradan kupila je Katolički katekizam i rimski misal. Na Novu Godinu 1922. primila je sv. krst i uzela ime Tereza - Hedviga. A onda je otišla u Breslavu, da saopći majci svoj prelaz na katoličku vjeru. Klekla je pred nju i rekla jednostavno: "Majko, ja sam katolkinja". Učinak tih riječi bio je potresan. Prelaz Editin na katoličku vjeru značio je za gospođu Stein najgore: otpad od vjere

otaca, prekid sa svim tradicijama židovstva, duhovno otuđenje, koje je neminovno imalo nastupiti između nje i njene kćeri. Ali poznavajući bezkompromisni karakter Editin uvidjela je, da su svi prigovori, ljutnja ili proklinjanja uzaludna, i, u apsolutnoj nemogućnosti da išta izmijeni na stvorenoj situaciji, prekrila je lice rukama i počela plakati. Plakala je i Edita. Nježno je ljubila svoju majku i žao joj je bilo da joj zadaje bol. Znala je, da će odsele ona i majka biti dva svijeta, koji se nikad neće moći razumjeti: tipični primjer sudbonosnog nesporazumijevanja između Crkve i Sinagoge, koje traje već dvadeset stoljeća, a koje u individualnim slučajevima dovodi do duboko tragičnih zapletaja. Ipak nije došlo do potpunog prekida između Edite i njezine majke. Jedna gospođa, koja je dobro bila poznata s obitelji Stein, tumači to ovako: "Ja sam osvjedočena, da je promjena, koja se dogodila s Editom i koja je kao nadnaravna sila odsijevala iz čitavog njezinog bića, morala razoružati i gospođu Stein. Kao bogobojazna žena osjećala je ona, a da to nije ni shvaćala, ono nešto sveto, što je izbijalo iz njene kćerke, pa iako je njezina bol bila vanredno velika, uviđala je jasno svoju nemoć da se bori proti tajnih milosti..." (TR, 71).

*

Iza svoga obraćenja Edita Stein imala je samo jednu želju: po uzoru sv. Tereze posvetiti se potpuno Bogu u Karmelu. Ali je bila svijesna da bi taj korak bio smrtni udarac za njezinu majku. A i njezin duhovni vođa, prelat Schwind, bio je mišljenja, da će Editine izvanredne duševne sposobnosti doći bolje do izražaja, ako ostane u svijetu i posveti se potpuno katoličkoj filozofiji. A jer je bilo potrebno, da Edita promjeni sredinu, u kojoj je dotad živjela, on joj preporuči profesorsko mjesto na djevojačkoj učiteljskoj školi kod dominikanaka u Speyeru. Edita prihvati to mjesto. Tu je ostala osam godina živeći u samostanu dominikanaka skromno i tiho kao redovnica. Iz pisama njezinih učenica vidi se, šta je ona značila za njih. Jedna učenica piše: "Za nas je u onoj kritičnoj dobi ona bila već samim svojim držanjem uzor... Ona nas je samom svojom pojavom vodila... Kako široko srce imala je ona za sve, što je plemenito i lijepo..." (EK, 31). U drugom pismu čitamo ovaj pasus: "Bez mnogo riječi, samo svojom ličnošću i svim, što je iz nje izbijalo, ona mi je bila putokaz ne samo u mojim studijama, nego u čitavom mom moralnom uzdizanju" (EK, 31).

U Speyeru upoznala se je Edita s njemačkim katoličkim filozofom Erichom Przywara. On joj preporuči čitanje djela sv. Tome Akvinskog i predloži joj, da pokuša prevesti na njemački jezik Tomino djelo *Quaestiones disputatae de veritate - Istraživanja o istini*.

Filozofija sv. Tome bila je za Editu jedan potpuno nepoznati svijet, ali

svojom neobičnom inteligencijom i marljivošću ona je brzo ušla u tajnu te filozofije. U jednoj studiji: *Husserlova fenomenologija i filozofija sv. Tome*[2] postavlja Edita paralelu između Husserlove filozofije i filozofije sv. Tome. Obadva filozofa - veli Edita - tjerala je neka unutrašnja težnja za filozofiranjem. Ali velika razlika između jednoga i drugoga bila je ta, što je za Husserla postojao samo naravni razum, a za sv. Tomu i naravni i nadnaravni. Eliminiranjem nadnaravnog faktora iz misaonog svijeta moderni filozofi postavili su sami sebi neodržive granice: jer postoji spoznaja, koja obuhvaća čitavu istinu - to je božanska spoznaja, koju dobivamo vjerskom objavom. "Racionalno shvaćanje svijeta, tj. metafizika... može se steći samo naravnim i nadnaravnim razumom zajedno. Time, što su moderni filozofi izgubili shvaćanje za ovu činjenicu, tumači se opstruzni karakter svake moderne metafizike i potpuno dosljedno averzija prema metafizici kod tolikih modrenih mislilaca" (*Husserl - Festschrift*, 319). Katolički filozof, koji prihvaća nadnaravnu spoznaju, ima tim samim apsolutnu sigurnost, koja je potrebna kao polazna točka za fundiranje metafizike. Drugi moraju tu polaznu točku istom tražiti. "Zato je sasvim razumljivo, - veli Edita - da je u modernoj filozofiji kritika spoznaje morala postati temeljnom disciplinom, i da su veliki filozofi svoja istraživanja posvećivali uglavnom toj disciplini. Tako je bilo i s Husserlom" (*Husserl - Festschrift*, 322).

Edita Stein završuje svoju paralelu između Husserla i sv. Tome riječima: "Apsolutnu polaznu točku traži Husserl u imanentnosti svijesti, za Tomu je polazna točka vjera" (*Husserl - Fetschrift*, 338).

U želji da bolje uđe u misaoni svijet sv. Tome, Edita se je dala na prevađanje Tominog djela *Quaestiones disputatae de veritate*. Prijevod je dovršen godine 1931. Edita je modernizirala sv. Tomu: uvodne misli kod svakog pitanja, razjašnjenja i tumačenja glavnih filozofskih problema terminologijom suvremene filozofije, uspoređivanje ideologije sv. Tome s idejnim svijetom Husserla, Heideggera i drugih suvremenih filozofa čine ovo klasično djelo kršćanske filozofije pristupačnim i modernom čitaocu. Zato je ovaj prijevod dokaz ne samo Editine erudicije, nego i njezina apostolata - apostolata istine.

Taj apostolat istine vršila je Edita također držeći predavanje o važnijim kulturnim pitanjima na raznim mjestima: Freiburgu, Münchenu, Kölnu, Salzburgu, Pragu. Upadno je bilo, da je ona u svim svojim predavanjima isticala nadnaravni momenat. Kad su je jedamput kritizirali radi toga, ona je odgovorila, da je to za nju najvažnija stvar, a tema predavanja služi samo kao uvod.

Intenzivni znanstveni rad Editin nije se mogao složiti s njezinom nastavničkom službom u Speyeru, zato je napustila to mjesto i primila se docenture na Njemačkom Institutu za znanstvenu pedagogiku u Münsteru.

Njezin život u Münsteru sastojao se samo iz rada i molitve. Jedna studentica piše o njoj: "Slušala sam Editu Stein zadnjeg semestra u Münsteru na Njemačkom Institutu za znanstvenu pedagogiku. Predavala je o izgradnji ljudske osobe. Još je se vrlo dobro sjećam. Govorila je lagano i tiho, bez gesta, ali s velikom jasnoćom i oštrinom duha... Imala sam prigodu da je češće viđam u kapelici Marianuma (Internat "Collegium Marianum", u kojem je Edita stanovala), svu kao utonulu u molitvu. Bio je duboki doživljaj vidjeti je tamo. (TR, 113). Jedna njezina kolegica veli o njoj: "Ona je daleko nadmašivala sve druge docente oštrinom svoga duha, opsegom svoga znanja, savršenom formom svoga izlaganja, sigurnošću svoga unutrašnjeg držanja... Nešto sveto u njezinom biću već je tada potpuno jasno dolazilo do izražaja" (TR, 114).

Ali Edita je samo godinu dana ostala u Münsteru. U siječnju 1933. Hitler je postao kancelar Reicha i odmah su počeli progoni protiv Židova. Novo zakonodavstvo isključivalo je sve nearijevce iz javnih službа. Zato je i Edita morala napustiti docenturu u Münsteru. Zadnje predavanje održala je 25. veljače 1933.

I sad je bio problem: kako da uredi svoj budući život. Ona odluči da se posavjetuje sa svojim duhovnim vođom, opatom Walzerom u Beuronu. Na putu u Beuron zaustavila se u Kölnu i uoči prvog petka posjetila je kapelicu karmelićanka, da se pomoli Bogu. Ona sama veli: "Govorila sam sa Spasiteljem i rekla sam mu, da znam, da je Njegov križ položen sada na židovski narod. Mnogi to nisu shvatili, ali koji su to shvatili, morali su ga uime svih dragovoljno na se primiti. Ja hoću da to učinim. On treba samo da mi pokaže kako... Kad je pobožnost bila pri kraju, imala sam unutrašnju sigurnost, da sam uslišana. Ali u čemu se je imalo sastojati nošenje križa, to još nisam znala" (TR, 117).

U ovim je riječima sadržana sva tajna njezinog kasnijeg života i mučeničke smrti. Svijensa teške sudbine, koja je čekala njezin narod, ona je dragovoljno htjela uzeti na se križ, koji su njezini sunarodnjaci morali protiv svoje volje nositi. Ona je htjela da bude žrtva za svoj narod. I najedanput sinu joj na pamet misao, da je sad vrijeme da ostvari svoju davnu želju: da stupi u Karmel. "Već gotovo dvanaest godina bio je Karmel moj cilj: otkako mi je u ljetu 1921. *Život* naše svete majke Tereze došao u ruke i učinio kraj mom dugom traženju prave vjere. Kad sam na Novu godinu 1922. primila sveti krst, mislila sam, da je to samo priprava za stupanje u Red. Ali kada sam se nakon nekoliko mjeseci kasnije prvi put sastala sa svojom dragom majkom, bilo mi je jasno, da momentano taj drugi udarac ona ne bi mogla podnijeti... On bi je ispunio ogorčenjem, za koje nisam mogla snositi odgovornosti. Morala sam strpljivo čekati... Ali to čekanje konačno mi je postalo

preteško. Ja sam postala tuđinka u svijetu. Prije nego sam preuzela dužnost u Münsteru i iza prvog semestra molila sam urgentno za dozvolu da stupim u Red. Ta mi je bila uskraćena radi moje majke i radi aktivnosti, koju sam već nekoliko godina u katoličkom životu vršila. Ja sam se pokorila. Ali sada su sve zapreke bile srušene. Na 30. travnja bila je nedjelja Dobrog Pastira, slavila se je u Ludgerovoj crkvi svetkovina svetoga Ludgera. Kasno poslije podne otišla sam tamo i rekla sam samoj sebi: Neću otići, dok mi ne bude potpuno jasno, da li sad mogu stupiti u Karmel. Nakon završenog blagoslova imala sam pozitivan odgovor Dobroga Pastira" (TR, 119-120).

Edita je odmah poduzela korake za stupanje u Karmel. Oni su završeni s pozitivnim rezultatom: na svetkovinu sv. Tereze, 15. listopada, imala je stupiti kao postulantica u Karmel Köln - Lindenthal.

Polovicom kolovoza došla je Edita u Breslavu, da zadnje dane svoga života u svijetu provede kod svojih.

Kakovo zaprepaštenje je bilo za gospođu Stein, kad je saznala, da njezina kćerka ide u samostan. Ona se već bila pomirila s činjenicom, da je Edita prešla na katoličku vjeru. Ali ovaj novi korak Editin bio je za nju neshvatljiv. Uvidala je, da se je netko stavio između nje i njezine kćerke, a taj netko bio je Krist: onaj, radi koga se Edita odrekla vjere svojih otaca, onaj, radi koga sada hoće da svojoj staroj majci zada smrtni udarac. Sva u očaju uzviknula je svojoj kćerki: "Zašto si ga upoznala? Ja ne ću ništa da reknem proti njega. Ali zašto se je učinio Bogom?" (TR, 129). Edita je bespomoćno stajala pred očajnom majkom: dva svijeta, koji se nisu mogli razumjeti, a koje je Krist rastavljao. Edita kao da je slušala Njegove riječi: "Došao sam da rastavim sina od njegova oca i kćer od njezine majke..." Ona se Njegovu pozivu morala odazvati...

Predzadnji dan Editin u roditeljskoj kući bio je 12. listopad. "Uvečer - veli ona - ostali smo moja majka i ja sami u sobi... Tada ona prekri lice rukama i poče plakati. Stajala sam iza njezinog naslonjača i uzela njezinu kao srebro bijelu glavu na svoja prsa. Tako smo ostali dugo, dok se konačno dala nagovoriti, da ide spavati. Odvela sam je gore u sobu i pomogla joj kod svlačenja - prvi put u životu. Tada sam još sjedila na njezinom krevetu, dok me nije ona sama poslala da spavam. Naravno, ni jedna ni druga nismo te noći našle počinka". (HG, 149-150).

Rastanak, slijedećeg jutra, bio je težak i bolan. Gospođa Stein plakala je glasno, poljubila svoju kćerku i rekla tiho: "Vječni neka bude s tobom!" Znala je, da je taj rastanak s kćerkom rastanak zauvijek. Elza i Roza ispratile su svoju sestru na stanicu, a kad je vlak već odmakao, iscrpljena od uzbuđenja sjela je Edita na svoje mjesto i prekrila lice rukama. Pred njom su još lebdili dragi likovi njezine majke i sestara, ali to su već

bile uspomene jedne periode njezina života, koja se gubila u ponoru prošlosti, a pred njezinim očima otvarala se divna perspektiva njezinog budućeg života posvećenog potpuno Bogu u Karmelu...

"Stupanje u Karmel bilo je za Editu Stein silazak s visine slavine životne karijere u dubine ništetnosti" (TR, 137). Mjesto rješavanja filozofskih problema morala je Edita, kao postulantica, obavljati najobičnije kućne poslove, koji su joj ipak zadavali više muke nego studij kompliciranih distinkcija Husserlove fenomenologije ili Tomine metafizike. Mjesto kongenijalnih suradnika i suradnica, na visokim naučnim institutima, kretala se ona sada u sredini sestara s prosječnom naobrazbom, koje nisu gledale u njoj visoko naobraženu naučnu radnicu, nego "malu postulanticu", istina savjesniju i marljivu, ali do očaja sporu i nevještu, da uzme čestito iglu ili metlu u ruke.

Ali Edita je stupila u Karmel iz ljubvi prema Bogu, u kojem je upoznala prvi Princip i zadnji Cilj svega, i zato nijedna žrtva nije za nju bila teška. Ona se svijesno odrekla svega, jer je htjela, da joj samo Bog bude dostatan. Radikalizam sv. Tereze Avilske: "Todo es nada, Dios solo basta" (sve je ništa, samo je Bog dostatan) usvojila je i Edita. To je odgovaralo njezinu karakteru, a i karakteru njezine rase. "U Židovu leži radikalizam i ljubav za mučeništvo", rekao je Husserl, kad je čuo, da je Edita stupila u Karmel.

Iza postulature od šest mjeseci, 15. travnja 1934., primila je Edita odijelo karmelskoga Reda i dobila novo ime: Teresia Benedicta a Cruce. Sva intelektualna elita Kölna i zastupnici svih redova, mnogi sveučilišni profesori, zastupnice ženskih katoličkih organizacija, veliki broj bivših Editinih studentica i učenica prisustvovali su uzbudljivoj ceremoniji oblačenja.

Filozof Petar Wust, profesor u Münsteru, koji je prisustvovao ovoj svečanosti, opisao je u *Kölnische Volkszeitung* svoje dojmove: "Zadivljeni i kao omamljeni - veli on - pratili smo kod ove svečanosti oblačenja pojedine etape liturgijskoga puta do one uzbudljive završne scene, kad je mlada novakinja, za vrijeme pjevanja Veni Creator Spiritus, svoje susestre po redu zagrlila, a onda, u njihovoj sredini, pošla lagano iz svijeta u kor kao sestra Benedikta... Dugo smo još stajali tu pred rešetkama klauzure i razmišljali o drugom i tako simboličnom putu, što ga je ova novakinja prošla, od Husserla preko Tome dovle, da, dovle... A tada nas ozbiljnost samostanskog pravila opomenu na definitivni oproštaj, i naši se putovi rastaviše oštro i neumoljivo - iz svijeta, - u svijet... (TR, 150).

Na Uskrs, 21. travnja, godinu dana iza oblačenja, položila je sestra Benedikta svoje prve zavjete. Kad ju je toga dana jedna mlada postulantica

upitala naivno: "Kako Vam je sada pri duši?", ona je dala ovaj misteriozni odgovor: "Kao zaručnici Janjeta". Biti zaručnica Kristova - to je bilo savršeno ispunjenje čežnje njezinog ženskog bića: u ljubavi predati čitavo svoje biće, tijelo i dušu, ljubljenom biću - Bogu. Zato je i stupila u Karmel. I zato ta riječ "zaručnica Kristova" nije bila za nju samo prazna fraza, nego tajanstvena, ali prava stvarnost, koju je ona u svojoj duši duboko proživljavala. Ta stvarnost bila je: divna harmonija čežnje njezine ženske duše za ljubavlju i božanske milosti, koja ju je izabrala za najvišu ljubav. I zato je u dubini svoga bića bila sretna. Ta je sreća odsijevala i na njezinom licu. Jedna prijateljica, koja ju je nekoliko dana iza zavjetovanja posjetila, veli: "Nezaboravan mi je izražaj njezinog lica, koje je sjalo od sreće, i uopće njezin mladenački izgled u sedmici zavjetovanja. Mislim, da je izgledala dvadeset godina mlađa, i bila sam duboko ganuta njezinom srećom. Mora da je vanredne milosti od Boga primila - kao sveci" (TR, 168).

Ali izraz: "zaručnica Janjeta", što ga je sestra Benedikta upotrebila da označi svoje duševno stanje, odaje njezinu spremnost za patnje i žrtve. Ona je htjela da bude slična svom zaručniku, koji je kao nevino janje uzeo sve grijehe svijeta na se i svojom mukom i smrću na križu dao zadovoljštinu Bogu za griješno čovječanstvo.

U jednom članku: *Uvrštenje žene u Corpus Christi Mysticum* ona veli, da je sponsa Christi pomoćnica Kristova u Njegovu djelu otkupljenja. "Potpuna predanost čitavog njezinog bića i života jest život i djelovanje s Kristom, a to znači trpljenje i umiranje s Kristom, umiranje onom strašnom smrću, iz koje izvire život milosti za čovječanstvo. I tako postaje život zaručnice Kristove nadnaravno materinstvo za čitavo otkupljeno čovječanstvo, bez obzira da li ona sama neposredno radi na spasenju duša ili samo svojim žrtvama proizvodi plodove milosti, o kojima ni ona sama, a možda nijedan čovjek ništa ne zna" (HG, 188-189).

Prvog svibnja 1938. položila je sestra Benedikta svečane zavjete. Obredi toga zavjetovanja simbolizirali su njezinu definitivnu i totalnu predanost Kristu: crni veo preko glave - simbol žrtve, vijenac bijelih ruža na glavi - simbol zaručnice Kristove, prosternacija u formi križa pred oltarom - simbol njezine mistične smrti svijetu i sebi. Odsada ona je postala definitvino zaručnica Raspetoga. Križ njezinog zaručnika postao je definitivno sastavni dio njezinog imena: Teresia Benedicta a Cruce. Ali njezin zaručnik htio je da je izjednači sa sobom, jer ljubav traži izjednačenje, a ako ga nema, ona ga stvara. On je htio da Njegova zaručnica ne nosi križ samo u imenu, nego, kao i On, na sebi. Sestra Benedikta nije trebala dugo čekati na to.

U Njemačkoj nastali su crni dani Hitlerove i nacističke tiranije. Tu

tiraniju osjetili su napose Židovi. Početkom studenog val antisemitizma zapljusnu cijelu Njemačku: Židove počeše javno zlostavljati, ubijati, njihove radnje pljačkati, sinagoge paliti.

Kako su se te neshvatljive brutalnosti morale dojmiti sestre Benedikte, koja je toliko ljubila svoj narod. kad je čula za njih, ona je bolno uskliknula: "To je sjena križa, koja pada na moj narod. O kad bi on to samo uvidio! To je ispunjenje prokletstva, što ga je moj narod na sebe izazvao. Kain se mora progoniti, ali jao, tko se dotakne Kaina. Jao, kad osveta Božja za ovo, što se danas na Židovima događa, dođe na ovaj grad i na ovu zemlju!" (TR, 194-195).

Bilo je jasno, da je i život sestre Benedikte bio u opasnosti, a njezina prisutnost u samostanu opasna za druge sestre. Zato se trebalo pobrinuti za njezin premještaj u neki samostan izvan Njemačke. Karmel u Echtu (Holandija) pokaza se pripravnim da primi sestru Benediktu. Na Silvestrovo 1938. oprostila se sestra Benedikta teška srca sa sestrama u Kölnu i navečer istoga dana stigla u Echt. Bila je dosta raspoložena. "Potezi njezinog lica odavali su duboku ozbiljnost, koja se osobito te večeri isticala, a koja se tumačila njezinim bolnim rastankom s dragim Karmelom u Kölnu" (TR, 196).

Ali ta ozbiljnost sestre Benedikte dolazila je iz dubokog osvjedočenja, da je njezin rastanak s domovinom i s onima, koje je tamo morala ostaviti, početak patnja: križ, koji joj je Krist u svojoj tajanstvenoj ljubavi već rezervirao.

A ona je sama išla u susret križu. Tri mjeseca nakon svoga dolaska u Echt, napisala je ona svojoj poglavarici ovu molbu: "Draga majko, molim Vas za dozvolu, da se prikažem Srcu Isusovu kao žrtva za pravi mir: da se vlast Antikristova sruši, ako je moguće, bez novog svjetskog rata, i da se novi poredak mogne uspostaviti. Ja bih željela to još danas, jer je već dvanaesti sat. Znam, da nisam ništa, ali Isus to hoće, i On će sigurno u ovim danima još mnoge druge na to pozvati. Nedjelja Muke, 26. III. 1939." (TR, 223).

Sestra Benedikta stupila je u Karmel da živi životom potpune predanosti Bogu u ljubavi i svijesne žrtve za svoj narod. Ona je htjela, da sudbina njezinog naroda bude i njezina sudbina. Sada, kad je predviđala novi svjetski rat, ona se htjela formalnim aktom prikazati Bogu kao žrtva za rušenje Antikristove vlasti, a uspostavu kraljevstva Kristova u svijetu. Za tom uspostavom kraljevstva Kristova u svijetu išao je i njezin znanstveni rad.

*

Iako je sestra Benedikta morala vršiti sve propise samostanskog

dnevnog reda, ipak je ona našla vrmena, da se bavi i znanstvenim radom. Već u Karmelu Köln-Lindenthal dovršila je ona opsežno filozofsko djelo *Konačni i vječni Bitak*, zatim neka manja djela: *Tereza od Isusa*, *Margareta Redi*, *Molitva Crkve*, *Božićna tajna*. Ova dva zadnja mala djela daju nam uvid u intimni duhovni život sestre Benedikte.

U prvom razvija ona misao, da je i privatna molitva, kao razgovor duše s Bogom, molitva Crkve. Molitva mora imati svoj uzor u Kristu. A Krist nije učestvovao samo u javnom bogoslužju, nego se još češće u samoći molio Bogu. Iz najskorivitije dubine unutrašnjeg života uzdiže se molitva k Bogu. "U vječnoj šutnji intimnog božanskog života stvorena je odluka o otkupljenju. U skrovitosti tihe nazaretske sobice došla je sila Duha Svetoga na Djevicu, udubljenu u samotnu molitvu, i imala za rezultat utjelovljenje Spasiteljevo. Okupljena oko Djevice u tihoj molitvi čekala je buduća Crkva na obećani dolazak Duha Svetoga..., a rezultat te molitve bio je: unutrašnje rasvijetljenje i poticaj za plodonosnu vanjsku aktivnost... U samotnoj molitvi čekao je Pavao odgovor Gospodina na svoje pitanje: Šta hoćeš da činim?". "U samotnoj molitvi pripravljao se je Petar za poslanje poganima. I tako to ostaje kroz stoljeća. U tihom dijalogu Bogu posvećenih duša sa svojim Gospodinom pripravljaju se daleko vidljivi događaji povijesti Crkve, koji obnavljaju lice zemlje. Djevica, koja je svaku od Boga poslanu riječ čuvala u svom srcu, jest uzor onih pažljivih duša, u kojima velikosvećenička molitva Isusova uvijek ponovno oživljuje. I žene, koje su poput Nje zaboravile same sebe zadubljene u promatranje života i muke Kristove, birao je Gospodin rado kao svoje oruđe da izvrši velike stvari u Crkvi: svetu Birgitu, Katarinu Sijensku... Tko se Bogu bez rezerve preda, toga On bira kao oruđe da izgradi svoje kraljevstvo. Samo on zna, koliko je molitva svete Tereze i njezinih kćeri doprinijela tome, da očuva Španjolsku od vjerskog rascjepa, kakvu je moć ona razvila u oštrim vjerskim borbama u Francuskoj, u Nizozemskoj, u Njemačkoj" (HG, 169-170).

To, što sestra Benedikta govori o unutrašnjoj molitvi, nije samo objektivna istina, nego i njezin subjektivni doživljaj. Glavne odluke njezinog života stvorene su u časovima tihog dijaloga njezine duše s Bogom. Pa i čitav njezin život u Karmelu bio je tihi dijalog njezine duše s Bogom u molitvi. Ali ona je znala, da se u tom dijalogu odlučuje o sudbini duša i o sudbini svijeta. Zato nastavlja u svojoj raspravi o molitvi: "Stoga se ne može unutrašnja... molitva, kao subjektivna pobožnost, suprotstavljati liturgiji, kao objektivnoj molitvi Crkve. Svaka prava molitva jest molitva Crkve: po svakoj pravoj molitvi događa se nešto u Crkvi, i to je sama Crkva, koja se u njoj moli, jer to je Duh Sveti, koji u njoj živi, koji se u svakoj pojedinoj duši "moli za nas s neiskazanim uzdisajima". Upravo to

je prava molitva: jer nitko ne može reći: "Gospodine Isuse" osim u Duhu Svetom. Što bi bila molitva Crkve, ako ne predanost velikih ljubitelja Bogu, koji je Ljubav?" (HG, 171-172).

I u *Božićnoj tajni*[3] iznosi sestra Benedikta, misli, koje su samo odraz onoga, što je sama u dubini duše proživljavala. Krist je došao na svijet - veli ona - da bude jedno tajanstveno tijelo s nama. "Stavimo svoje ruke u ruke bažanskog Djeteta, recimo naš "da" na Njegovo: Slijedi me!, tada smo mi Njegovi, i put je slobodan, da Njegov božanski život može preći na nas. To je početak vječnog života u nama".

Krist je došao na svijet, da i mi postanemo djeca Božja. "A biti dijete Božje znači: ići o ruci Božjoj, činiti Božju volju, a ne svoju vlastitu, sve brige i svu nadu staviti u Božju ruku, ne brinuti se više za se i za svoju budućnost. Na tom počiva sloboda i veselje djeteta Božjega".

Sestra Benedikta dovodi u vezu božićnu tajnu s euharistijskom tajnom. Tko svaki dan prima euharistijsku hranu, u tome se svaki dan ostvaruje božićna tajna: utjelovljenje Logosa. A djelovanje božanske prisutnosti jest, da i mi sve više postajemo božanski konformirajući se božanskom Gostu naše duše.

Božićna tajna i euharistijska tajna sugeriraju nam također i ideju žrtve. "Tko bi mogao s osjetljivim duhom i srcem prisustvovati svetoj žrtvi, a da sam ne bude prožet osjećajem za žrtvu i težnjom da on sam i njegov mali osobni život bude potpuno apsorbiran velikim djelom Spasiteljevim".

Taj osjećaj za žrtvu i potpuna apsorbiranost velikim spasiteljskim djelom na križu dolazi na posebni način do izražaja u glavnom djelu, što ga je sestra Benedikta napisala u Echtu, a to je *Znanost križa - Studija o Ivanu od Križa*.

Znanost križa jest znanost transformiranja naše ličnosti u sliku Raspetoga Spasitelja: "Duša jedno s Kristom, živeći Njegovim životom, ali samo u predanosti Raspetomu, samo iza kako je čitav križni put s Njim prošla... (KW, 14).

Tko posjeduje ovu znanost, taj je za svijet mrtav, a svijet za njega. On razpinje svoju vlastitu narav životom mrtvenja i samoodricanja, a i sam se predaje razapinjanju primajući rado patnje, koje mu Bog šalje. "Što je savršenije ovo aktivno i pasivno razapinjanje, to će intimnije biti sjedinjenje s Raspetim, a tim i bogatiji udio u božanskom životu" (KW, 27). Jer za tim se ide: "Križ nije sam sebi cilj. On se izdiže i pokazuje prema gore" (KW, 16).

Sestra Benedikta rezimira nauku sv. Ivana od Križa jednom rečenicom: "Naš cilj jest sjedinjenje s Bogom, naš put Raspeti Krist, identificiranje s Njim u razapinjanju na križ" (KW, 56). Ona citira ovu njegovu misao, koja je i njezina misao: "Ako se naš život ne sastoji u nasljedovanju

Raspetoga, on nema nikakve vrijednosti" (KW, 247).

Ali nasljedovanje Raspetoga pretpostavlja ljubav prema Raspetomu, i zato sestra Benedikta veli za nauku sv. Ivana od Križa (koju ona analizira minucioznom fenomenološkom analizom): "...čitava nauka sv. Ivana od Križa jest zapravo nauka ljubavi, uputa, kako duša može doći do toga da se transformira u Boga, koji je Ljubav. Sve ovisi o ljubavi, jer ćemo na koncu biti suđeni prema ljubavi. I čitav njegov život bio je život ljubavi..." (KW, 266).

I to je upravo što sestra Benedikta u ovoj studiji o sv. Ivanu od Križa hoće da istakne: jedinstvo života i nauke. Nauka sv. Ivana od Križa jest vjerni odraz njegova života, a njegov život ilustracija njegove nauke. A to je i karakteristični potez ličnosti sestre Benedikte. Njezin život bio je stalan uspon od konačnog do vječnog Bitka, a to je naslov i njezinog glavnog filozofskog djela: *Konačni i vječni Bitak - Pokušaj uspona do smisla bitka*. Njezina *Znanost križa* nije samo teoretska studija o sv. Ivanu od Križa, nego i povijest njezine duše, koja u misteriju križa vidi duboki i tajanstveni smisao. poljubac samoga Boga, koji se sagiba nad svoje stvorenje, da mu tim gestom ljubavi utisne pečat sličnosti sa Sinom svojim. Zadnji dio ove studije ostao je nedovršen: sestra Benedikta ga je dovršila svojim patnjama u koncentracionom logoru i mučeničkom smrću u Oswiecimu. Zadnje poglavlje njezina života jest zadnje poglavlje *Znanosti križa*.

*

Nekoliko mjeseci nakon početka ratnih operacija Nijemci su okupirali Holandiju i počeli odmah s progonima Židova. Život sestre Benedikte bio je u opasnosti. Karmel u Echtu stupio je u pregovore s Karmelom Le Paquier u blizini Fribourga i sa švicarskim vlastima za premještaj sestre Benedikte u Švicarsku.

Čim je dobila pristanak Karmela Le Paquier, sestra Benedikta zatraži vizu za Švicarsku. Saopćeno joj je, da mora osobno doći u ured Gestapo-a u Maastricht. Kad je došla u ured, pozdravila je ona činovnike Gestapo-a ne s uobičajenim pozdravom: "Heil Hitler!", nego s kršćanskim pozdravom: "Gelobt sei Jesus Christus!". Na taj neočekivani pozdrav, lica činovnika Gestapo-a postala su glupa od zaprepaštenja. Sa stanovišta obične ljudske mudrosti, ovaki nastup sestre Benedikte bio je nepametan, jer se je morao shvatiti kao politički izazov, ali ona je sama kasnije izjavila svojoj poglavarici, da je morala tako učiniti, jer joj je bilo jasno, "da se ovdje ne radi samo o politici, nego o iskonskoj borbi između Krista i Lucifera" (TR, 208).

Mjeseci su prolazili, a sestra Benedikta još nije imala vize u svojim

rukama. U tom očekivanju ona je nastavljala svoju studiju o sv. Ivanu od Križa. "Ja sam - piše ona jednoj sestri u Köln - tako zadubljena u sv. Ivana od Križa, da mi je sve drugo indiferentno" (Tr, 211).

Međutim položaj Židova u Holandiji postajao je sve teži. Mjere, koje su se poduzimale proti njih, bile su tako nepravedne i brutalne, da je došlo do konflikta između nacističke vlasti u Holandiji i holandskog episkopata. Kad protest proti židovskih progona nije uspio, napisali su holandski biskupi pastirsko pismo, koje se 26. srpnja 1942. pročitalo u svim crkvama Holandije. To pismo imalo je neočekivane i teške posljedice: 2. kolovoza izdata je naredba, da se svi nearijevski katolici u Holandiji uhapse.

Karmel u Echtu sve do poslije podne toga dana nije ništa znao za tu naredbu. U 5 sati poslije podne dođoše dva SS-časnika s nalogom, da sestra Stein mora za pet minuta napustiti samostan. Sva nastojanja, da se naredba o hapšenju izmijeni ostala su bezuspješna. Nakon pola sata sestra Benedikta (zajedno sa svojom sestrom Rozom, koja je kao trećoredica živjela u Karmelu Echt) izašla je iz samostana. Auto SS- časnika čekao je na ulici i odvezao sestre do mjesne komandanture u Roermund, zatim u Amersfoort i konačno u Westerbork, jedno malo mjesto u sjevernoj Holandiji, gdje se nalazio koncentracioni logor s drugim žrtvama nacističkog nasilja.

Istom 5. kolovoza saznale su karmelićanke u Echtu za mjesto boravka sestre Benedikte. Toga dana stigao je brzojav od Židovskog vijeća u Westerborku s molbom, da se za sestre Stein pošalje toplo odijelo, pokrivači i lijekovi. Dva čovjeka iz Echta ponudiše se da odnesu te stvari u Westerbork. Oni su mogli razgovarati sa sestrom Benediktom, koja je "tihim i mirnim glasom" davala podatke o svom putu i o svom životu u logoru, ali se nije tužila ni na koga i ni na što. Bila je sretna, da i u logoru može nositi svoje redovničko odijelo i da ima cijeli dan vremena za molitvu.

I jedan drugi gospodin, koji je mogao razgovarati sa sestrom Benediktom, ističe njezin mir i sabranost. Njezine oproštajne riječi s njim bile su: "Što se god dogodi, ja sam na sve spremna. Isus je i ovdje među nama" (TR, 227).

Židovski trgovac, Julius Marcan, koji je imao sreću da izbjegne deportaciji i smrti, priča o sestri Benedikti ovo: "Među zatvorenicima, koji su 5. kolovoza stigli u logor, upadala je u oči sestra Benedikta svojim velikim mirom i hladnokrvnošću. Očaj u logoru i uzbuđenje novih zatvorenika bilo je neopisivo. Sestra Benedikta išla je svuda tješeći, pomažući, umirujući kao anđeo. Mnoge majke, gotovo blizu ludila, nisu se već danima brinule za svoju djecu predavši se potpuno tupom očaju. Sestra Benedikta preuzela je odmah brigu za siromašne mališane, prala ih i češljala, brinula se za

hranu i njegu. Dok je u logoru boravila, razvila je ona živu aktivnost ljubavi, tako da su se svi tome divili" (TR, 228).

Gospoda Bromberg, koja je sa svojim mužem i svojom djecom bila također u logoru Westerbork, piše o sestri Benedikti: "Velika razlika između Edite Stein i drugih sestara bila je u njezinoj šutljivosti... Ona nije gotovo nikako govorila, samo je pogledala često na svoju sestru Rozu s izrazom neizrecive tuge... Mislim, da je predvidala, šta čeka i nju i druge ljude... Čitava njzina vanjština budila je u meni još jednu misao, kad je u duhu pretstavim samoj sebi, kako sjedi u baraki - - Pietà bez Krista" (TR, 256).

Ali ona nije bila bez Krista: Krist i Njegov križ bili su u njezinoj duši, kako svjedoči kratko pismo, što ga je iz logora napisala sestrama u Echt: "Ja sam sa svim zadovoljna. Scientia Crucis može se steći samo, kad počnemo križ duboko osjećati. Ja sam bila o tom od prvog časa osvjedočena i od srca sam rekla: Ave Crux, spes unica".

S tim riječima: Ave Crux, spes unica... pošla je ona u smrt. U noći od 6. na 7. kolovoza, oko tisuću katoličkih Židova otpremljeno je iz logora Westerbork prema istoku. Među njima bila je sestra Benedikta i njezina sestra Roza.

S puta napisala je jedan mali listić sestri Adelgundis Jägerschmid u Freiburg: "Pozdrav s puta u Poljsku. Sestra Teresia Benedicta" (TR, 235).

I to je zadnja vijest. Za njenu sudbinu nije se ispočetka ništa znalo. Tek kasnije ustanovljeno je, da je, zajedno sa svojom sestrom Rozom i s cijelim transportom, našla smrt u krematoriju u Oswiecimu. (Auschwitz). To je bilo 9. kolovoza 1942. godine.

Koji je smisao ovog besmiselnog umorstva sestre Tereze Benedikte? U "*Konačnom i vječnom Bitku*" ona je napisala ove riječi: "Imam duboko svjedočenje, da - kad se gleda iz Božje perspektive - nema slučaja, da je cjeli moj život u svim pojedinstima u planu Božje providnosti od vječnosti zacrtan, i da je on pred Božjim okom, koje sve vidi, jedna harmonijski povezana cjelina, u kojoj svaka pojedinost ima svoj smisao. I tada počinjem da se veselim svijetlu slave, u kojem će i meni ta povezanost i taj smisao biti otkriveni" (ES, 110).

I mučenička smrt sestre Benedikte određena je od vječnosti u planu Božje providnosti i čini s njezinim životom jednu harmoničnu cjelinu dajući mu najviši smisao: smisao žrtve. A i sestra Benedikta je htjela da svom životu dadne smisao žrtve. Koliko je žrtva efikasna, to je za nas misterij prekriven dubokim velom. Za sestru Benediktu, koja se nalazi u "svijetlu slave", taj je veo sada otkriven. Kako neizrecivo veselje za nju na pomisao, da je njezin život bio savršeno ostvarenje onoga plana, što ga je Bog od vječnosti imao o njoj, i da žrtve njezina života i njezine mučeničke smrti

imaju tajanstvenu efikasnost za rušenje Luciferovog kraljevstva laži i mržnje, za uspostavljanje Kristovog kraljevstva istine i ljubavi na zemlji i za sretnu sudbinu tolikih duša u vječnosti.

II. FILOZOFIJA KONAČNOG I VJEČNOG BITKA

Duboki uvid u ličnost Edite Stein daje nam i njezino glavno filozofsko djelo: *Konačni i vječni Bitak*. Kao što je njezin duhovni život bio sav koncentriran u Bogu, tako je i njezino filozofsko istraživanje nalazilo u svemu sliku Božju, otkrivalo u Bogu smisao svih stvorenih bića i spontano se uzdizalo od konačnog i vremenskog do beskonačnog i vječnog Bitka.

Polazna točka filozofije za Editu Stein - kao i za sv. Augustina, Descartesa i Husserla - jest naš vlastiti bitak. Ona ističe bitno *fluentni* karakter toga bitka: ona je aktualni i potencijalni bitak, neprestani prijelaz iz potencijalnosti u aktualnost, iz mogućnosti u stvarnost. Ali potencijalnost nije čista logička mogućnost, nego realni modalitet bitka, a i aktualnost nije čista aktualnost, nego sinteza aktualnog i potencijalnog bitka.

Prijelaz iz potencijalnosti u aktualnost pretpostavlja vremensku sukcesiju. I zato je naš bitak bitno *vremenski* bitak: on je neprestani tijek ("existentielle Urbewegung") iz prošlosti preko punktualne sadašnjosti u budućnost, neprestano nastajanje i prestajanje, bitak i nebitak. Biće, koje vremenski egzistira, ne posjeduje svoj bitak, nego ga neprestano nanovo dobiva. Ono je "postavljeno u egzistenciju", svaki se čas svoga sukcesivnoga trajanja nalazi pred ponorom ništavila i zato svaki čas treba da ga neko podržaje u egzistenciji.

Vremenski bitak je *konačni* bitak: on počinje i prestaje biti. To je jedan smisao konačnosti. A drugi je: konačno je ono, što jest nešto, ali nije sve.

Bitak, koji stalno prelazi iz potencijalnosti u aktualnost; koji u sukcesivnim momentima mora dolaziti do svog bitka; koji ne posjeduje svoj bitak, nego ga dobiva kao dar nečije dobrote; koji ima nešto od bitka, a ne sav bitak; i, konačno, koji može prestati biti - to nije pravi bitak.

I zato se naša misao ne može zaustaviti na tako nesavršenom bitku: ona nužno dolazi do ideje pravog bitka, koji ne prelazi iz potencijalnosti u aktualnost, nego je čista aktualnost; koji ne treba vremena da dođe do svog bitka, nego je u posjedu bitka, gospodar, bitka, štaviše sami bitak, totalitet bitka, i zato vječni, beskonačni bitak - Bog.

Religijskom objavom, a i filozofskom spoznajom dolazimo do toga,

da princip i začetnik konačnog bitka može biti samo ono Biće, koje ne dobiva bitak, nego ga ima po svojoj esenciji; Biće, koje ne može biti i ne biti, nego koje nužno jest; Biće, koje nije mješavina bitka i nebitka, nego pravi bitak i zato jedino uporište i temelj našeg fluentnog i labilnog bitka. A to je biće Bog.

Tvrdeći da je naše ja "postavljeno u egzistenciju" ili, kako Heidegger veli, "bačeno u egzistenciju", Edita Stein svijesno se distancira od Heideggerove egzistencijalne filozofije, jer Heideggerov izraz "bačenosti" ima, kako ona veli, značenje "da se čovjek nalazi u egzistenciji, a da ne zna, kako je u nju došao..., i da ne treba ni očekivati razjašnjenje o svom porijeklu. Ali tim pitanje o porijeklu nije uklonjeno iz svijeta. Možemo pokušati da to pitanje nasilno ušutkamo ili da ga kao besmisleno odbacimo, ali iz osobitosti ljudskog bitka ono se neodoljivo uvijek nameće nanovo i traži, da se ovaj bitak, koji nema u sebi razloga svoje egzistencije, obrazloži bitkom, koji ima razlog svoje egzistencije u sebi, traži nekoga koji "bačeno" "baca". A tim se bačenost otkriva kao stvorenost" (ES, 52).

Iznad sfere realnog konačnog i beskonačnog Bitka postoji jedna vrsta bitka, koju Edita Stein naziva fenomenološkim izrazom *bitnost* (Wesenheit).

U našem duševnom životu postoje psihički doživljaji (Erlebnis- - Einheiten), koji nastaju i nestaju, ali u tim doživljajima nešto je ostvareno što ne nastaje i ne prolazi, a to su bitnosti (Erlebnis-Wesenheiten). Moje veselje, na primjer, što ga upravo osjećam, dolazi i prolazi, ali veselje kao takvo ne dolazi i ne prolazi. Ono nije moje ili tvoje, nije sada ili poslije, ne traje dulje ili kraće vrijeme, nije u vremenu ni u prostoru. Ali u svakom konkretnom doživljaju veselja bitnost je veselje ostvareno. Bitnost veselje je uvjet svakog konkretnog doživljaja veselja. "Naš psihički život bio bi nerazmrsivi kaos, u kojem se ništa ne bi moglo razlikovati, kad se bitnosti ne bi u njemu ostvarivale. Po njima dolazi jedinstvo i raznolikost, ustrojstvo i red, smisao i shvatljivost... Mi stojimo ovdje upravo na praizvoru smisla i shvatljivosti" (ES, 64).

Ne smije se zamijeniti bitnost, bit i pojam. Bit (Wesen, esencija) pripada predmetu: ona je ono, po čemu predmet postaje shvatljiv, a bitnost je u odnošaju prema predmetu nešto samostalno, neovisno o njemu, izvan njega. Pojam formiramo ističući oznake nekoga predmeta, a bitnosti ne formiramo, nego ih nalazimo već ostvarene. "Ali ostvarenje bitnosti veli Edita Stein - ne znači da se ona ostvaruje, nego da se nešto ostvaruje, što joj odgovara. Mogućnost realnog bitka ima temelj u njezinom bitku" (ES, 66).

Kakav je to bitak? To je nevremenski, nepromjenljivi bitak, ali ne

neki svijet za se poput Platonovih ideja: "To je sami vječni Bitak, koji u samom sebi oblikuje vječne forme, prema kojima On u vremenu i s vremenom stvara svijet" (ES, 123).

Edita Stein dovodi u vezu ovu fenomenološku nauku o bitnostima s teološkom naukom o Logosu: bitnosti su prototipi realnih stvari u božanskom Logosu. "U početku bio je Logos... Sve su stvari po Njemu postale" (Iv. 1,1-3). "On je prije svih stvari i sve stvari subzistiraju u Njemu" (Kol. 1, 17). Pod subzistiranjem stvari u božanskom Logosu ne misli se njihov realni bitak, nego njihov "*bitnosni bitak*" ("wesenhafes Sein"): "... smisao stvari ima svoje porijeklo u božanskom Logosu" (ES, 110).

*

Bitnosti konstatiramo ne samo na području naših unutrašnjih doživljaja, nego i u vanjskom svijetu osjetnih predmeta. Aristotel i skolastični filozofi tumače narav materijalnih bića svojom naukom o materiji i formi (hilemorfizam). Edita Stein razlikuje *čistu formu* i *bitnu formu*. Čiste forme - to subitnosti. Svako materijalno biće jest utjelovljenje neke bitnosti, neke čiste forme. Bitne forme omogućuju to ostvarenje. Stvari su više ili manje vjerne slike čistih forma, a čiste forme praslike, prototipi, prema kojima se stvari ostvaruju. Postoji sklad, harmonija između ova dva svijeta, jer obadva imaju svoje porijeklo u istoj božanskoj stvarnosti. "Uključene u jedinstvo božanskog Logosa, čiste forme postaju prototipi stvari u božanskom Duhu, koji daje egzistenciju stvarima i njima imanentnim formama. I tako se može govoriti o bitku stvari u Bogu... Kauzalnost vječnih prototipa jest sama stvaralačka i providencijalna aktivnosti Božja, njihova stvrnost sama božanska stvarnost ili nadstvarnost!" (ES, 217).

Između čiste i bitne forme postoji uska veza. Platonička i aristotelička nauka o formama ne može nas zadovojiti, jer Aristotel više ističe jednu, a Platon drugu formu. A to je zato, jer i Aristotel i Platon nisu mogli doći do ideje stvaranja i nastavljanja stvaralačkog akta u božanskom uzdržavanju i upravljanju stvarnog svijeta.

Proti Aristotelove nauke o materiji i formi veli Edita Stein: "Mišljenje o nestvorenoj i neprolaznoj pramateriji temelji se na pretpostavci, da iz ništa ne može ništa nastati, i da nešto što jest, ne može postati ništa. I jedno i drugo otpada, ako priznamo, da postoji jedno beskonačno Biće, u čijoj moći stoji da nešto stvori iz ništa ili da nešto što jest uništi. Poteškoća, kako materija dolazi do forme i formirana materija do stvarne egzistencije, rješaje se, ako ne postoji nikakva materija, koja bi imala - makar samo moguću - egzistenciju prije i neovisno o stvaralačkom "Neka bude". A pitanje, kako

ono, što je samo "moguće", postaje stvarnost, nalazi svoj odgovor, ako i forma i materija i egzistencija nastaju stvaralačkim "Neka bude". (Es, 219).

Edita Stein kuša protumačiti, zašto su stvari samo više ili manje vjerne slike čistih forma, a nikad potpuno adekvatni odraz njihov. "Realno" zlato jest više ili manje "čisto" zlato. Možemo si zamisliti mnogo sjajnije, mnogo "zlatnije" zlato, nego sve zlato, koje poznajemo. Zlato kao čista forma jest ideal, komu se svako realno zlato, a i naša ideja zlata nastoji približiti, ali ga nikad ne može dosegnuti. Stvari dakle zaostaju iza čistih forma, koje im odgovaraju. Filozofski je razumljivo, da konačna bića ne mogu nikad dosegnuti beskonačne savršenosti božanskog Bića. Ona imaju određeni stupanj savršenosti, a ne svu savršenost. Ali osim ove bitne nesavršenosti, koja je uvjetovana metafizičkom strukturom stvorenih bića, nijedno konačno biće ne postizaje ni najviši stupanj savršenosti, koji bi, apsolutno govoreći, mogli postići. To se filozofski ne može istumačiti. Edita Stein to tumači teološkom naukom o otpadu prvog čovjeka od Boga. Taj otpad, koji je razrušio harmoniju između Boga i čovjeka, odrazuje se kao disharminija u čitavom materijalnom svijetu. Tako je i "sjaj zlata potamnio" (Thren. 4, 1). Tako je došlo do disharmonije u samoj intimnoj naravi stvari. One su još uvijek "ogledalo božanske savršenosti, ali razbijeno ogledalo". Postoji u njima nesklad između onoga, što bi trebale da budu i onoga, što su doista; nesklad između onoga, što bi po sebi mogle da budu i onoga, što doista biva od njih. I tako nam istočni grijeh i kazna za grijeh daju ključ za razumijevanje opreke između ostvrene biti i stvari i njihove čiste forme.

Nauka o čistim formama kao prototipima stvari u božanskom Logosu tumači nam mnoge aspekte stvorenoga svijeta.

Na nepromjenljivom bitku čistih forma temelji se svaka zakonitost, red i harmonija u svijetu.

Čiste forme su matafizički temelj shvatljivosti stvari, ali i njihove misterioznosti. Budući da stvari imaju svoj egzemplar u božanskom Logosu, one su principijelno shvatljive, ali su ujedno i ovijene velom tajanstvenosti, koji nam sakriva sve što je božansko, iako ga u glavnim linijama i otkriva.

Nauka o čistim formama tumači nam simbolički karakter svih konačnih stvari. Sve je konačno simbol beskonačnog, sve materijalno i prostorno simbol duhovnog. To znači, da se bit materijalnih stvari ne iscrpljuje u njihovim prostornim oznakama: one ukazuju na nešto, što je iznad njih. "Tako nosi - veli Edita Stein - svaka stvar sa svojim bićem svoju tajnu u sebi i upravo tim ukazuje iznad same sebe. Kao što nam prolaznost i nestalnost konačnog bitka otkriva nužnost nekog vječnog Bitka, tako nesavršenost svih konačnih bića nužnost nekog beskonačno savršenog Bića" (Es, 229).

U tom beskonačno savršenom Biću nema razlike između "bitnosnog" i realnog bitka: "Božji bitnosni bitak jest realni, štaviše najrealniji bitak: čisti Akt" (ES, 107). Ili drukčije izrečeno: u Bogu nema razlike između Njegove esencije i Njegove egzistencije. I odatle nužnost egzistiranja božanskog Bića. "I zato - veli Edita Stein, - tradicionalno, na sv. Tomi bazirano, pobijanje ontološkog dokaza, da je on neopravdani prijelaz iz logičke sfere u ontološku", nije uvjerljivo. Radi se o prijelazu iz esencije na egzistenciju, pa ako se taj prijelaz kod konačnih bića ne može dozvoliti, iz toga se ne može nikakav zaključak izvesti s obzirom na beskonačno Biće, jer upravo razlika u odnošaju između esencije i egzistencije najjače razlikuje to Biće od svega konačnoga" (ES, 106).

I kod aposteriornih dokaza za egzistenciju Božju pravimo smjeli prijelaz, zapravo skok nad ponorom, koji rastavlja stvorena bića od Stvoritelja. "Koliko je nevjernika - pita Edita Stein - tomističim dokazima postalo vjernicima? I ti su dokazi skok nad ponorom: vjernik se lako prebaci preko njega, nevjernik se zaustavi pred njim" (ES, 107).

*

Ako sva stvorena bića imaju svoju egzemplarnu sliku u Stvoritelju, onda ona moraju imati i neku sličnost sa svojim Stvoriteljem. I zato na temelju dublje spoznaje prvoga Bitka dobivamo novu i dublju spoznaju konačnoga bitka.

Bog je duhovno biće. A duhovno je ono, što ima u sebi potpuno koncentrirani bitak za razliku od materijalnog bitka, koji je prostorno rastavljen, tako da ni u jednoj točki nije čitav.

A druga bitna oznaka: duhovno biće, iako ostaje u sebi, ipak i izlazi iz sebe. Ono je usmjereno prema drugim stvarima i bićima da ih spozna, da im se komunicira ili da im se u ljubavi preda. Bog je najsavršenije ostvarenje duha. "U potpunoj samopredanosti božanskih osoba, u kojoj se svaka savršeno lišaje svoga bića, a ipak ga savršeno zadržaje, u kojoj je svaka potpuno u samoj sebi i potpuno u drugoj, imamo pred sobom duh u svom najčišćem i najsavršenijem ostvarenju" (ES, 333).

Duhovno biće je *osobno biće*. A bitne oznake osobe jesu razum i sloboda: "Osoba je svijesni i slobodni ja" (ES, 347). A svijesnost i sloboda najsavršenije su ostvarene kod Boga: svijesnost, jer je Bog potpuno proziran samom sebi; sloboda, jer je On ničim neograničeni gospodar svojih čina.

Sva druga duhovna bića jesu nesavršena slika božanskog duhovnog i osobnog Bića: kao *slika* slična Bogu, kao *nesavršena* u opreci prema Bogu.

Čovjek nije čisti duh: njegov duh vezan je za materiju. Ali i stvorenim čistim duhovima - po mišljenju Edite Stein - svojstvena je neka "duhovna" materija, po kojoj se bitno razlikuju od Boga, jer Bog isključuje svaku materiju. "Bog je - veli Edita Stein - beskonačna punina i savršena forma: *čista* forma, jer u Njemu nema ništa, što bi još trebalo da se formira. Sva druga bića jesu ograničena punina i formirana, ali ne do zadnjeg savršenstva formirana. I ta punina, koja je još sposobna i potrebna da se formira, jest *materija*, koja pripada samo konačnim realnim bićima. Ona je - uz ograničenost - ono što suprotstavlja stvorenje Stvoritelju kao nešto *posve drugo*" (ES, 384). Tu duhovnu materiju naziva Edita Stein "neodređenost, koja se može odrediti" ("Bestimmbare Unbestimmtheit", Es, 451) i identificira je s pasivnom potencijom, koju Duns Skot pripisuje svim konačnim bićima i naziva je također materijom.

Edita Stein vidi i u svakom čisto materijalnom bitku neki odraz božanskog Duha. Svaka materijalna stvar ili nosi u sebi svoju formu, koja je iznutra oblikuje ili je, kao ljudsko djelo, izvana oblikovana i svojom vanjskom formom ostvaruje neku ideju. Prema tome, sve je na neki način ispunjeno duhom.

Ali ona ide i dalje i otkriva u svim stvorenim bićima neku sliku presvetoga Trojstva.

Tajna presvetoga Trojstva jest tajna intimnoga života Božjega. Bog je Duh, a aktivnost duhovnog bića očituje se u spoznaji i ljubavi. Bog spoznaje sama sebe od vječnosti i tom spoznajom proizvodi sliku, savršeni odraz samoga sebe, i to je druga osoba presvetoga Trojstva, Sin, Mudrost, ili Logos. Odnošaj između Oca i Sina jest odnošaj ljubavi, "a jer je ljubav nešto najslobodnije što postoji (Duns Scotus, De rerum principio), darivanje samoga sebe kao čin nekog autonomnog bića, t.j. osobe - a kad se radi o Bogu, čin osobe, koja nije i ne ljubi kao mi, nego je sama Ljubav ili čiji je bitak Ljubav - zato mora i sama božanska ljubav biti osoba: osoba Ljubavi" (ES, 386).

Jer je božanska Mudrost od vječnosti predvidjela sva stvorena bića, zato je Logos, kao osobna Mudrost, prototip bitne strukture stvorenih bića. Jer je božanska stvaralačka Volja, Njegova Ljubav, koja daje egzistenciju i život, od vječnosti dala stvorovima moć, kojom razvijaju svoje biće, zato je Duh Sveti, kao osoba Života i Ljubavi, prototip svega života i djelovanja stvorenih bića i one duhovne iradijacije, koja je svojstvena i materijalnim stvarima. A jer je, konačno, subzistentnost svakog realnog bića slika Oca kao prvog, bezuvjetnog početka, to su sva stvorena bića izgrađena prema slici presvetoga Trojstva.

I anorganska tjelesa imaju trinitarnu strukturu: autonomno egzistiranje, "duhovni bitak" i unutrašnju silu, kojom se održaju u svojoj egzistenciji. Pod "duhovnim bitkom" misli Edita Stein inteligibilni karakter, koji je svojstven i materiji, i materijalna tjelesa svojom vanjskom pojavom izriču neku ideju, postaju shvatljiva duhu, a tim izlaze iz samih sebe i imaju "duhovni bitak" (ES, 389).

Još izrazitiju sliku presvetoga Trojstva nalazimo u neosobnim živim bićima. Ona imaju veći stupanj subzistentnosti i zato istaknutiju sliku Oca. Ona sama ostvaruju ideju svoga bića, i zato su izrazitija slika Logosa. Ona nose u sebi moć formiranja svog vlastitog bića i proizvađanja novih bića, i zato su izrazitija slika Duha Svetoga. (ES, 390).

To vrijedi u još većem stupnju za čovjeka i za čisto duhovna bića. A jer čovjek i čisto duhovna bića imaju osobnu duhovnost, kojom se razlikuju od svih drugih stvorenih bića, zato su oni slika Božja i slika presvetog Trojstva u eminentnom značenju riječi.

Edita Stein govori napose o slici presvetoga Trojstva u čovjeku. Čovjek, kao duhovno biće, spoznaje i ljubi samoga sebe: duh, spoznaja i ljubav jest troje, a ipak jedno, i u tom je čovjek slika presvetoga Trojstva.

Drugu analogiju: pamćenje - razum - volja, koja potječe od sv. Augustina, interpretira Edita Stein kao tri različita smjera duhovnog života. Razumom i voljom izlazi duh iz samoga sebe, pamćenjem ostaje u samome sebi. Ta tri smjera jednog duhovnog života jesu slika presvetog Trojstva u nama.

Moderna psihologija rastavljajući duševni život na tri moći: mišljenje, čuvstvovanje, htijenje sugerira nam također misao o slici presvetog Trojstva u čovjeku (Theodor Haecker, Schöpfer und Schöpfung).

Uz ovu sličnost s presvetim Trojstvom, Edita Stein spominje još posebnu vezu čovjeka s utjelovljenjem Logosom. Čovjek poradi "svoje vezanosti za materiju ima posebnu intimnu vezu s Onim, koji je sišao u dubinu ljudskog bitka - s utjelovljenim Logosom" (ES, 430).

Sv. Toma Akvinski vidi sliku Božju (imago Dei) samo u ljudskom duhu i u anđelima. Edita Stein veli: "Mi ga nismo mogli u tom slijediti, da su druga stvorenja samo trag Božji (vestigium Dei). Mi smo smatrali, da smo mogli pokazati neku sliku Božju u čitavom stvorenom svijetu" (ES, 427).

*

U okviru istraživanja slika Božje u stvorenim bićima iznosi Edita Stein i filozofiju ljudske osobe.

Čovjek je tjelesno - duševno - duhovno biće (i u tom analogia Trini-

tatis). Kao duhovno biće on je osoba, ali i tijelo pripada jedinstvu njegove osobe: on nije čisto duhovno, nego i tjelesno biće.

Ova trihotomija: tijelo - duša - duh ne smije se tako shvatiti, kao da je duša "neko treće carstvo" između druga dva, i koja postoje bez nje i neovisno o njoj: u njoj se sastaju duhovnost i osjetnost, i to je upravo što razlikuje duhovnu dušu od osjetne duše i čistoga duha. "Čovjek nije ni životinja ni anđeo, jer je obadvoje u jednom. Njegova je tjelesnost i osjetnost drukčija nego što je tjelesnost i osjetnost životinje, a i njegova je duhovnost drukčija nego što je duhovnost anđela" (ES, 343).

Duša je i supstancijalna forma tijela i duha. I zato ima dvostruku zadaću: kao supstancijalna forma tijela, ona stanuje u njemu, oživljuje ga i izgrađuje, a kao duh, ona izlazi iz same sebe, stupa u kontakt sa svijetom stvari, osoba i događaja da primi od njih sebi konsupstancijalnu hranu za svoju izgradnju, svoje savršenstvo i svoje uzdizanje iznad same sebe.

Ovim razlikovanjem duše kao duha i duše kao forme tijela ne ruši se jedinstvo duše. "Tim se ne izriče - veli Edita Stein - jukstapozicija duha i duše u čovjeku. To je jedna duhovna duša, koja se razvija u više smjerova" (ES, 423).

Čovjek je *osobno*, tj. razumno i slobodno biće. On je razumno biće, jer shvaća "zakonitost svog vlastitog bića"; on je slobodno biće, jer je "gospodar svojih čina, jer iz sama sebe determinira svoj život" (ES, 347).

Ali i razum i sloboda kod čovjeka nisu savršeni. "Ljudski duh je sam sebi vidljiv, ali ne savršeno proziran; on može i druga bića rasvijetliti, ali ne potpuno penetrirati" (ES, 336). A i sloboda ljudska samo je uvjetovana sloboda: "Nijedno stvoreno biće nije bezuvjetno slobodno. Bezuvjetno slobodan samo je Stvoritelj" (ES, 369).

U ovoj nesavršenoj slobodi stvorenih bića, a prema tome i čovjeka, krije se mogućnost moralnog zla. Tradicionalna definicija skolastičnih filozofa, prema kojima zlo nije neka pozitivna realnost, nego samo *nedostatak dobra*, ne zadovoljuje Editu Stein. Ona veli: "Zlo u strogom i pravom značenju riječi jest samo ono, što ptoječe iz slobodne volje... Prirodni razum opire se tome, da zlo smatra kao nedostatak ili slabost, jer jasno osjeća, da mu u zlu neka aktivna moć stoji nasuprot. Ta moć jest moć slobodne duhovne osobe. Stvoreni duh nema te moći sam od sebe. Zato slobodna volja, pa i slobodna volja i najvišeg od svih anđela, nije nikakav samostalni zadnji princip bitka uz Boga. I on ne može proizvesti iz sebe nikakav bitak; i njemu je svojstvena ništetnost svega stvorenog u usporedbi sa Stvoriteljem. Ali on može svom djelovanju dati smjer, koji je u opreci s božanskom voljom. I upravo tako voljno djelovanje nekog stvorenog bića, koje je u opreci s božanskom voljom, jest ono, što nazivamo *zlo*. Kao

voljno djelovanje ono je nešto realno, štaviše ono pripada najvišemu što postoji u području stvorenog bitka. Ali svojim smjerom ono je negativno, u opreci s bitkom... Mogućnost zla ima korijen u slobodi stvorenih duhova... Zlo kao izvrtanje volje stvorenog bića jest također bitak, ali proti vlastitoj prvotnoj naravi i smjeru bitka, u doslovnom smislu riječi *izvrnuti bitak*" (ES, 372-373).

Ali ako je u ljudskoj slobodi izvor zla, u njoj je i izvor dobra. Čovjek, jer je slobodan, može raspolagati sam sa sobom, izgrađivati sama sebe, davati smjer svom životu. Ta moć raspolaganja sa svojom vlastitom voljom jest velika tajna, pred kojom se i sam Bog zustavlja.

Prema stupnjevima svijesti i slobode razlikuje Edita Stein periferni i dubinski sloj ljudske osobe. Čovjek može živjeti na periferiji svoga bića, a može živjeti i u dubokoj unutrašnjosti svoga bića. Samo onaj, koji živi koncentriran u najdubljoj unutrašnjosti svoga bića, jest "na putu do zadnje izgradnje i do savršenosti svoga bitka" (ES, 404). Samo on "živi punim životom i postiže visinu svega bitka" (Es, 402). "Iz najdublje unutrašnjosti dolazi i iradijacija vlastitog bića, spontano duhovno izlaženje iz samoga sebe. Što čovjek koncentriranije živi u najdubljoj unutrašnjosti svoje duše, to je jača ta iradijacija, koja izlazi iz njega, a i druge u svoju sferu povlači. To je jače i tijelo je njom impregnirano i upravo tim produhovljeno. Ovdje je pravo središte tjelesno-duševno-duhovnog bitka" (ES, 405).

U ovom najdubljem sloju našega bića jest tajna naše osobnosti, ono što nas bitno razlikuje od svakog drugog bića. Tu je, kad se radi o drugim osobama, ono nešto tajanstveno i zagonetno što nas i nehotice privlači ili odbija. Tu je tajna ljudskog bića, o kojoj naša ljubav nešto naslućuje, a u koju samo Bog može prodrijeti.

"Ima malo duša - veli Edita Stein - koje u svojoj unutrašnjosti žive; a još ih je manje, koje trajno u njoj i od nje žive" (KW, 141). Većina ljudi nije "kod kuće", i postoji opasnost da se potpuno izgube ne dolazeći nikad k sebi.

A ipak "čovjek je pozvan da u svojoj najdubljoj unutrašnjosti živi... Ta najdublja unutrašnjost njegova bića data mu je u ruke. On može s njom savršeno slobodno raspolagati, ali on ima i dužnost da je čuva kao dragocjeni dar, koji mu je povjeren... Sam Bog ju je izabrao sebi za mjesto stanovanja" (KW, 143). Ali Bog hoće da mu to mjesto damo kao slobodni poklon naše ljubavi. Bog je ljubav, i On hoće da se u ljubavi sjedini s nama. U tom sjedinjenju s Njim dolazi čovjek do "najvišeg savršenstva svoga bića, do one ljubavi, koja je ujedno spoznaja, predanost srca i slobodni čin... Predanost Bogu jest ujedno predanost svom vlastitom ja, koje Bog ljubi, i svim stvorovima, napose svim duhovnim bićima, koja su sjedinjena s Bogom" (ES, 420).

Ljubav kao predanost svog vlastitog bića Bogu "otvara stvoreni duh za božanski život" (ES, 430), i zato konačno biće "u ljubavi postizaje najvišu životnu puninu" (ES, 417).

I zato je ljubav kulminacija ljudske osobe.

*

To je, u glavnim linijama, filozofija Edite Stein. To je filozofija duboko religioznog duha, koji promatra sve stvari iz perspektive vječnosti.

To je kršćanska filozofija, jer rješaje filozofske probleme u svijetlu kršćanskih misterija.

To je sinteza fenomenologije i skolastične filozofije: suptilna i minuciozna analiza fenomena, a ujedno i njihovo metafizičko fundiranje.

Tri istine fundamentalne važnosti rezimiraju ovu filozofiju: Konačna bića imaju svoj izvor i svoj smisao samo u beskonačnom Biću - Bogu.

Čovjek, jer nosi božansku sliku u sebi, ne smije se gubiti u zemaljskim stvarima: njegov pogled mora biti upravljen k Bogu.

Bog je Ljubav. Sjedinjenje čovjeka s Bogom u ljubavi jest cilj, za koji je on stvoren.

Ove istine, koje su rezultat filozofskog istraživanja, bile su svijetlo, koje je rasvijetljivalo i životni put Edite Stein.

I zatvarajući njezinu knjigu o *Konačnom i vječnom Bitku* mi možemo samo ponoviti riječi, koje je ona sama izrekla zatvarajući *Knjigu života* sv. Tereze Avilske: "To je istina".

[1] *Djela Edite Stein: Edith Steins Werke, I-III Bd., Éditions Nauwelaerts, Louvain. Kreuzeswissenschaft (Band I), 1950. (oznaka u ovom članku: KW). Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufsteigs zum Sinn des Seins, (Band II), 1950. (oznaka u ovom članku: ES) Des hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit (Band III), 1952.*
Bibliografske studije: Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin. Glock und Lutz, Nürnberg, 1952. (oznaka u ovom članku: TR).
Hilda Graef, Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein. Verlag Joseph Knacht, Frankfurt am Main, 1954 (oznaka u ovom članku: HG).
Elisabeth Kawa, Edith Stein, Morus Verlag Berlin, 1954 (oznaka u ovom članku: EK).

[2] *Hausserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas, Husserl - Festschrift. Halle a. d. S., 1929.*

[3] *Edith Stein, Des Weinachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menscheit. Verlag des Borromäus - Vereins, Bonn 1948.*

Dobri pastir, 6, 1956, 29-48.

ATEISTIČKI EGZISTENCIJALIZAM
(Heidegger - Sartre)

Egzistencijalizam je posebna struja u suvremenoj filozofiji, za koju je misterij egzistencije glavni filozofski problem. Ta filozofija ima antropocentrički karakter, jer smatra, da se svijet i bitak uopće otkrivaju samo u ljudskoj egzistenciji: u subjektivnosti ljudske egzistencije očituje se misterij bitka uopće.

Egzistencijalna je filozofija filozofija konkretnoga čovjeka i zato se svjesno distancira od esencijalne filozofije, koja promatra čovjeka apstrahirajući od onoga, što ga konkretizira i individualizira. Za esencijalne filozofe esencija ima prioritet nad egzistencijom. Za neke od njih egzistencija i vremenski prethodi esenciji: esencija nije data a priori, ona se mora u sukcesivnim vremenskim momentima ostvrivati, a to ostvarivanje esencije pretpostavlja egzistenciju (Sartre).

Egzistencijalna filozofija ističe iracionalni karakter egzistencije: egzistencija se ne može racionalno opravdati niti istumačiti, nego samo konstatirati i doživjeti. Ona dolazi do izražaja u raznim emocionalnim stanjima i voljnim aktima. Analiziranjem, opisivanjem i interpretiranjem tih stanja i tih akata ulazimo u misterij egzistencije. Tu je dodirna točka egzistencijalne filozofije i Husserlove fenomenologije: egzistencijalna je filozofija fenomenologija ljudske egzistencije.

Tu je također dodirna točka egzistencijalne filozofije s literaturom, i tumači činjenicu, da su neki egzistencijalni filozofi i književnici (Sartre, Gabriel Marcel).

Antropocentrički karakter filozofije, isticanje egzistencijalnog aspekta ljudskog bića nasuprot esencijalnom, naglašavanje iracionalnog karaktera ljudske egzistencije i, konačno, fenomenološka metoda jesu zajedničke oznake svih egzistencijalističkih filozofa. Što ih bitno rastavlja, jest njihov stav prema Bogu. Postoji ateistički egzistencijalizam, koji ljudsku

egzistenciju izolira potpuno od Boga (Heidegger, Sartre), a postoji i teistički egzistencijalizam, koji ljudsku egzistenciju dovodi u vezu s Bogom (Kierkegaard, Jaspers, Gabriel Marcel, Berdjajev).

Sartre veli: "... postoje dvije vrste egzistencijalista: prvi, koji su kršćanski egzistencijalisti, i među koje ubrajam Jaspersa i G. Marcela; i, s druge strane, ateistički egzistencijalisti, među koje treba ubrojiti Heideggera i francuske egzistencijaliste i mene samoga" (*L' Existentialisme est un humanisme*, 17).

Mi ćemo ovom zgodom govoriti o glavnim predstavnicima ateističkog egzistencijalizma: Heideggeru i Sartre-u.

I. MARTIN HEIDEGGER

Polazna točka Heideggerove filozofije jest ljudska egzistencija. U tom smislu Heideggerova je filozofija egzistencijalna filozofija. To mu je zajedničko s ostalim egzistencijalnim filozofima. Što ga razlikuje od drugih egzistencijalista jest posebno shvaćanje ljudske egzistencije. Za Heideggera ljudska je egzistencija tragična egzistencija: iz ništavila bačena je u svijet; briga i tjeskobni strah ("Sorge" i "Angst") su njezina sudbina; smrt njezin svršetak, bez perspektive transcendentnog života ili nekog višeg transcendentnog Bića, koje se samilosno sagiba nad njezinom bijedom. Odatle pesimizam i nihilizam Heideggerove filozofije, odatle tragika ljudske sudbine.

Tri su glavna problema Heideggerove frilozofije: problem bitka, problem spoznaje i problem Boga.

I. PROBLEM BITKA

1. *Definicija filozofije.* - Glavni filozofski problem za Heideggera jest problem bitka ili, kako on veli, pitanje o smislu bitka. To je ontološki problem i, prema tome, glavna filozofska disciplina jest ontologija. A jer se bitak i smisao bitka očituje posebno u ljudskoj egzistenciji ("Dasein"), to je filozofija uglavnom "hermeneutika ljudske egzistencije", "analitika ljudske egzistencije" i "fenomenologija ljudske egzistencije". Odatle Heideggerova definicija filozofije: "Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja ima kao polaznu točku hermeneutiku ljudske egzistencije" (SZ 38).[1]

2. *Bitak i manifestacije bitka.* - Bitak se očituje u raznim bićima. To su manifestacije bitka (das Seiende). Postoji "ontološka diferencija", kako

veli Heidegger, između bitka (das Sein) i različitih manifestacija bitka (W G 78). Bitak je iznad svih manifestacija bitka, transcendentan svemu, "transcendentna realnost u apsolutnom smislu riječi" (S Z 38, Hw 286). U svojoj univerzalnosti on obuhvata sve i iznad njega nema ništa. On nema temelja svoje egzistencije: on je bezdan ("Sein hat selbst keinen Grund, ist Abgrund", S G 185).

Sve manifestacije bitka dolaze od bitka (W M 40). Ipak odnos bitka i njegovih manifestacija nije odnos, koji veže učinak s uzrokom: taj je odnos "apsolutno neusporediv sa svakim drugim odnosom" (Hw 337). Zato se bitak ne smije shvatiti kao metafizički princip svega što postoji: "Bitak - to nije Bog, a nije ni zadnji princip svijeta" (P W 76).

Šta je dakle bitak? "To je on sam": realnost najintimnije vezana za sve što postoji, a opet transcendentna svemu (P W 76).

Ta misteriozna realnost, koja je imanentna svemu što postoji i transcedentna svemu, kojoj je i Bog podređen, postaje još misterioznija, ako se gleda s drugog aspekta. To je aspekt ništavosti. Bitak je ništa. (Nichts). "Čisti bitak i čisto ništa jest jedno te isto" (W M 26). "Ništa pripada prvobitno biti samoga bitka" (W M 20). Bit toga ništa jest ništenje (Nichtung): "Ništenje djeluje u samom bitku.... Bitak ništuje kao bitak" (P W 113, 114). To ništenje očituje se u svim manifestacijama bitka (W M 20). Istom kad ništa ništuje, očituju se bića kao takva. Ona su ovisna o ništa kao svojoj metafizičkoj pozadini. Zapravo ona i nastaju iz ništa: "Ex nihilo omne ens qua ens fit" (W M 26).

3. *Ljudska egzistencija.* - I ljudski je bitak jedna manifestacija bitka. Način, na koji se ljudski bitak manifestira, jest egzistencija. I tim se ona razlikuje od svih manifestacija bitka: one jesu nešto realno, ali nemaju egzistencije. Čovjeka, kao egzistentno biće, konkretizira to, što on shvaća svoj bitak, a i bitak drugih bića. I jer je shvaćanje bitka (Seinsverständnis) konstitutivno, bitno za čovjeka, zato veli Heidegger, da je njegova esencija u njegovoj egzistenciji (S Z 42). "Supstancija čovjeka nije duh kao sinteza duše i tijela, nego egzistencija" (S Z 117).

Ljudski je bitak "bačen" u egzistenciju (S Z 135). Ta bačenost (Geworfensein) je konstitutivna za njega. Ona znači zapravo, da smo mi bez našeg pristanka dobili egzistenciju. U tom je ništavost ljudskog bitka. Ona penetrira čitavu strukturu našega bića. Ona nas uvijek prati. Ona ostaje. Mi smo uvijek "u projekciji" ("im Wurf", S Z 179).

Tko nas je bacio u egzistenciju? Tko drugi nego bitak. Mi smo "projekcije bitka" ("Wurf des Seins", P W 71). I tako projicirani, mi smo ek-sistentna bića: naša egzistencija dobiva oblik "ek-sistencije" ("Eksistenz"). "Čovjek jest i jest čovjek ukoliko je ek-sistentno biće" (P W 100).

Ali iako ek-sistentna bića, mi ipak ostajemo u bitku: mi imamo u njemu svoju insistenciju (W M 26), mi stojimo "u otvorenosti bitka" (P W 100).

Na ontološku strukturu ljudskog bitka spada "biti - u - svijetu" (In-der-Welt-sein). Svijet za Heideggera ne znači "totalitet bića, koja u svijetu mogu postojati" (S Z 64), nego "ono gdje faktični čovjek kao takav živi" (S Z 65) i gdje ostvaruje mogućnosti svoga vlastitog bića. Totalitet tih mogućnosti, koje čovjek projicira vani, jest svijet u egzistencijalno-ontološkom značenju. Svaki čovjek formira svoj vlastiti svijet, u kojem živi, i u kojem postoji mogućnost susreta i odnosa s drugim manifestacijama bitka.

Heidegger razlikuje bitak, koji jednostavno postoji i koji je izvan sfere praktičnog interesa čovjeka (Vorhandensein); zatim bitak, koji ulazi u praktičnu interesnu sferu čovjeka i kojim se on služi kao oruđem (Zuhandensein); i, konačno, koegzistentni bitak, bitak drugih ljudskih bića, s kojima on dolazi u kontakt (Mitsein).

Tradicionalna ontologija nivelira razne vrste bitka i primjenjuje im iste kategorije. Heidegger svraća pažnju na njihovu razliku. Egzistentni bitak bitno se razlikuje od svih drugih vrsta bitka i zato za njega ne vrijede tradicionalne kategorije, nego tzv. "egzistencijali" (Existenzialien).

Taki egzistencijal jest "biti - u svijetu" (In - der Welt - sein). To nije predikamentalna oznaka (Aristotelova kategorija mjesta), nego bitna ontološka veza, koja veže ljudsku egzistenciju sa svijetom: ljudska egzistencija može se zamisliti samo u odnosu sa svijetom, a tako i svijet samo u odnosu s ljudskom egzistencijom ("Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen", W G 34). Istina, svijet ima realnost u sebi, ali tek u kontaktu s ljudskom egzistencijom dobiva on određenu strukturu i smisao. U tom smislu veli Heidegger, da bez ljudske egzistencije nema svijeta ("Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt da", S Z 365). Čovjek dajući smisao svemu što postoji u svijetu, stvara svijet kao organiziranu cjelinu i to se stvaranje neprestano nastavlja jer čovjek u toku svoje egzistencije otkriva uvijek nova područja realnosti, koja on praktično, biološki može iskoristiti. To je za Heideggera otkrivanje smisla stvari.

A tim samim čovjek stvara prostorne odnose prema stvarima. To je "prostornost" ljudske egzistencije. Za Heideggera prostornost je oznaka ljudske egzistencije, a ne svijeta. Prostor nije trodimenzionalna beskonačnost, koja je Pascala ispunjala misterioznim strahom, a u Kantu pobuđivala gotovo religiozni respekt, nego naš biološko uvjetovani prostor, koji nas opkoljuje i u kojem se sretamo sa stvarima kao oruđem ili zaprekama našeg vlastitog ostvarivanja.

Po Heideggerovu shvaćanju bitak vanjskih stvari, s kojima dolazimo

u kontakt, iscrpljuje se sav u tom, da bude oruđe u službi čovjeka: one nemaju vlastitog bitka (Eigensein), nego su samo "um zu" (Zuhandensein).

Egzistencijalnoj strukturi ljudskog bitka pripada i koegzistencija s drugim ljudskim bićima (Die Welt des Daseins ist Mit-welt. Das Insein ist Mitsein mit andern", S Z 118). Njihov bitak ima smisao u sebi, ali Heidegger pokazuje interes samo za neke historijske ličnosti i epohe, a ne za razne forme koegzistencije u suvremenom ljudskom društvu.

Koji je raison d' être ljudske egzistencije? To je "briga" (Sorge) za svoj bitak, za ostvarenjem mogućnosti, koje se kriju u njemu. Mi smo projicirani u egzistenciju da sami sebe projiciramo u mogućnosti svoga bića: mi smo "projicirani projekt" ("geworfener Entwurf", S Z 148).

Briga u ontološko-egzistencijalnom značenju tako je konstitutivna za čovjeka, da se potpuno identificira s njim: čovjek nije biće, koje se brine, nego je on sama briga. Za Heideggera ne postoji naš ja kao supstancijalni princip, nego se on tek konstituira ostvarivanjem mogućnosti našega bića. U fenomenu brige za ostvarivanjem tih mogućnosti konstituira se dakle naš ja: ja i briga jest jedna te ista realnost ("Mit Ich spricht sich die Sorge aus", S Z 322).

I jer je briga u biti svojoj upravljena uvijek na ostvarenje mogućnosti (briga ima intencionalni karakter), čovjek nije zapravo stvarnost, nego mogućnost ("Dasein ist.... primär Möglichsein", S Z 143). "Mogućnost kao egzistencijal, veli Heidegger, jest najizvornija i zadnja pozitivna ontološka karakteristika ljudske egzistencije" (S Z 143-144). Čovjek je u čitavom svom biću "projicirana mogućnost" ("....das Dasein ist..... durch und durch geworfene Möglichkeit", S Z 144).

Jedna mogućnost ljudske egzistencije jest i smrt. Čovjek, koji je bačen u egzistenciju, jest tim samim bačen i u smrt ("Geworfenheit in den Tod", S Z 308). "Čim čovjek dođe na život, odmah je dosta star da umre" (J. Böhme). To znači, da smrt nije zadnji momenat, s kojim se završuje život: ona je permanentno stanje u čovjeku ("Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert", S Z 251).

Fenomen smrti ima svoj temelj, svoju ontološku mogućnost u fenomenu brige. Briga je projiciranje ljudske egzistencije u svoje mogućnosti, pa tako i u mogućnost smrti. Ta je mogućnost najosobnija, najsvojstvenija za svakog čovjeka (nitko ne može za nas umrijeti), a i ujedno i zadnja: ona ništi ljudsku egzistenciju. Zato veli Heidegger: "Smrt je mogućnost apsolutne nemogućnosti ljudske egzistencije" (S Z 250).

U fenomenu smrti dolazi do izražaja apsolutna ništavost ljudske egzistencije: ljudska je egzistencija bitak određen da umre ("Sein - zum - Tode", S Z 306). Odatle tjeskobni strah od smrti ("Das Sein zum Tode ist

wesenhaft Angst", S Z 266). U tjeskobnom strahu "nalazi se ljudska egzistencija pred ništavilom moguće nemogućnosti svoje egzistencije" (S Z 266), svoga svršetka ("Sein zum Ende", S Z 317).

Kakav stav da zauzme čovjek prema smrti? Ispravan stav jest: shvatiti smrt kao nešto što je bitno i konstitutivno za čovjeka, svijesno i slobodno je primiti ("Freiheit zum Tode", S Z 266), stalno je očekivati i anticipirati. Tako promatranje egzistencije u svijetlu smrti jest pravo autentično egzistiranje.

Sudbina čovjeka odvija se između "bačenosti u egzistenciju" i "bačenosti u smrt". A to znači, da je čovjek u biti svojoj vremensko i konačno biće.

Vrijeme je za Heideggera egzistencijal, ontološki konstitutivna nota ljudske egzistencije. Bit je naime čovjeka egzistencija. A egzistirati znači u sukcesivnim momentima ostvarivati svoj bitak. Zato je vremenitost bit čovjeka. Vrijeme kao sinteza vremenskih momenata - u odsutnosti supstancijalnog nosioca - omogućuje jedinstvo ljudske egzistencije. Ljudska je egzistencija "u dubini svoga bitka vremenska" (SZ 376). Ona nije u vremenu: ona se temporalizira, ona je sami proces temporalizacije.

Vremenske momente (sadašnjost, prošlost, budućnost) naziva Heidegger "ekstazama" (SZ 329). "Vremenitost je bitno ekstatična" S Z 331), i zato je čovjek "ekstatično" biće: on je bitno, ontološki u ekstazi, izvan sebe ("Ausser-sich-Sein").

Vremenitost se temelji na ontološkoj strukturi brige. I jer je briga usmjerena prema budućnosti, zato momenat budućnosti ima primat nad drugim vremenskim momentima. I zato je čovjek bitno projekcija u budućnost (s retrospekcijom u prošlost). U tom smislu čovjek je ontološki udaljen od samog sebe ("Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste", S Z 311).

I ontološka struktura svijeta, po mišljenju Heideggerovu, temelji se na vremenitosti. Vremenitost kao ekstatično jedinstvo stvara neke vrste horizonta i tako nastaje svijet. S temporalizacijom ljudske egzistencije nastaje svijet. Bez ljudske egzistencije ne bi bilo ni svijeta ("Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt... Sie ist mit dem Ausser-sich der Ekstasen da. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt da", S Z 367).

I prostornost ljudske egzistencije temelji se na vremenitosti. "Samo na temelju ekstatično-horizontalne vremenitosti moguć je prodor ljudske egzistencije u prostor" (S Z 369). Ili drukčije izraženo: Jer je ljudska egzistencija kao vremenitost u svojem bitku ekstatično-horizontalna, ona može faktično i trajno zauzimati neki prostor (S Z 369).

Na vremenitosti temelji se historičnost ljudske egzistencije. Izreka:

ljudska egzistencija je historična, veli Heidegger, jest egzistencijalno-ontološka temeljna izreka (S Z 332).

Egzistencijalno porijeklo historije jest u historijskom karakteru ljudske egzistencije (S Z 393).

S vremenskom egzistencijom data je i konačnost ljudske egzistencije. Pod konačnošću misli Heidegger svu ništavnost ljudske egzistencije: njezin karakter "bačenosti" u egzistenciju, njezin karakter vremenske raspršenosti, ograničenosti i "bačenosti" u smrt. "Prvobitnije nego što je čovjek jest konačnost njegovog egzistencionalnog bitka u njemu" (K M 219). Ljudski bitak jest "Sein zum Ende" (S Z 317). Čovjek ne samo da ima konac svoje egzistencije, nego on "egzistira konačno" (S Z 329). Konačnost nije neko svojstvo čovjeka: to je "stalni iako većinom latentni drhtaj svega što egzistira" (K M 228).

Kako da se istumači ova radikalna konačnost i ništavost ljudskog bitka? To je rezultat djelovanja one realnosti, koju Heidegger naziva Ništa, a koja nije ništa drugo nego drugi aspekt Bitka. "Ništa ništuje" i to se ništovanje očituje u strukturi ljudskog bića: ono je biće, koje ide k smrti (Sein - zum Tode) i definitivnom svršetku (Sein - zum - Ende).

Prema tome, kako čovjek prima ovu činjenicu svoje radikalne kontigentnosti i konačnosti, Heidegger razlikuje dvije vrste ljudske egzistencije, dva načina egzistiranja: autentično i neautentično egzistiranje.

Autentično egzistira onaj čovjek, koji je svijestan svoje konačnosti, koji je prima kao sudbinu, kojoj ne može izmaknuti, koji promatra svoj život u svijetlu smrti i koji tu smrt stalno anticipira. I jer je smrt najosobnija mogućnost, u kojoj ga nitko ne može zamijeniti, on postaje svijestan svoje jedinstvenosti i svoje osamljenosti. On zna da za njega ne postoje neke opće norme, prema kojima se mora ravnati u životu, nego norme, koje odgovaraju njegovoj individualnosti. On osjeća obligaciju da prema tim individualnim normama ostvaruje svoje mogućnosti iako je svijestan, da ih nikad ne može savršeno i u potpunosti ostvariti poradi ograničenosti i ništavosti ljudskog bića. To je tragika ljudske sudbine. Čovjek egzistira kao tragična ontičko-ontološka razlika: on ne može nikad ontički biti adekvatan bitku, u kojem ima svoj ontološki temelj. On bolno osjeća tu ontičko-ontološku razliku i tako nastaje svijest krivice i bez ikakve individualne krivice. Ali ta je krivica ontološki temelj faktične krivice.

Ona je također "egzistencijalni uvjet mogućnosti za moralno dobro i zlo, to jest za moralnost uopće i njezino faktično moguće formiranje... I jer je ljudska egzistencija u dubini svoga bitka kriva..., savjest je moguća" (S Z 286). Glas savjesti ima svoju ontološku mogućnost u tom, što je ljudska egzistencija u dubini svoga bitka: briga za ostvarivanjem mogućnosti.

Savjest poziva čovjeka da te mogućnosti ostvari. Taj poziv ne dolazi od nekog transcendentnog bića, nego "ljudska egzistencija poziva u savjesti samu sebe" (S Z 275). To je "poziv brige" (277).

Slušati taj poziv znači autentično egzistirati. Ali tome pozivu može se čovjek i ne odazvati. U tom slučaju čovjek pada na nivo neautentičnog egzistiranje (Verfallen).

Neautentična egzistencija gubi se u futilnostima (jalovostima) i besmislenostima svagdašnjeg života, u anonimnosti kolektiva (Man), i ne dolazi do svijesti svog vlastitog dubokog bića. Ona je u biti svojoj zaborav svog vlastitog bitka i bitka uopće.

II. PROBLEM SPOZNAJE

Za Heideggera spoznaja se temelji na emocionalnosti. Emocionalna stanja su intimnije vezana za naše biće nego kognitivna, i zato je najelementarnija forma spoznaje nas samih data u čuvstvima, čuvstvenim dispozicijama, težnjama. Karakteristično čuvstvo, koje nam dovodi u svijest činjenicu naše vlastite egzistencije, jest tjeskoba (Angst). "Tjeskoba je, veli Heidegger, ono temeljno afektivno stanje, koje nas stavlja pred Ništa" (K M 228). Ona nam otkriva misterij našeg bića, koje dolazi od Ništa (Geworfenheit), ugrađeno je u ništa (Hineingehaltenheit ins Nichts) i ide prema Ništa (Sein zum Tode). "Ljudska je egzistencija, veli Heidegger, u dubini svoga bitka u tjeskobnom strahu" (S Z 190).

Fenomen tjeskobe kao i drugi emocionalni fenomeni (dosada, tuga, veselje, strah, očaj) nisu "ontološki ništa" (S Z 134): oni nam daju elementarnu spoznaju našeg vlastitog bitka.

Spoznaju ljudske egzistencije i njezinih mogućnosti naziva Heidegger "shvaćanje bitka" (Seinsverständnis). Ta je konstitutivna za ljudsku egzistenciju. U tom je ontološki karakter egzistencije, da egzistira na način "shvaćanja bitka" (S Z 12).

I ukoliko čovjek shvaća svoj bitak, on je, "u istini" (S Z 221). Za Heideggera istina je, prema etimološkom značenju grčke riječi aletheia, otkrivanje, neskrivenost (Unverborgenheit) bitka. On pobija intelektualističko shvaćanje, po kojem je istina u umu, a ne u stvarnosti. To shvaćanje dolazi do izražaja kod Platona, Aristotela, Sv. Tome Akvinskog ("Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino"), Descartesa ("Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse"). To shvaćanje naziva Heidegger "metafizikom subjektivnosti": objekt se svađa na subjekt, bitak na ideju, istina kao otkrivenost bitka na subjektivnu ispravnost mišljenja. Na taj način "istina bitka otpada, ona ostaje zaboravljena" (Hw 244).

Povijest metafizike jest povijest zaboravljanja bitka.

Po mišljenju Heideggerovu i subjekt i objekt nalaze se u horizontu i u osvijetljenju bitka i tek u tom horizontu i u tom osvijetljenju moguća je njihova relacija, a prema tome i spoznaja. Čovjek je "od samog bitka bačen u istinu bitka... da se u svijetlu bitka biće kao biće očituju" (P W 75). A ujedno on je i "mjesto istine bitka" (W M 13), jer se u njemu bitak očituje i dolazi do svijesti samog sebe.

Ali svijetlo bitka ne može nikad doći do potpunog izražaja. Bitak se i otkriva i sakriva. On je otkrivenost i sakrivenost, istina i neistina. Zato veli Heidegger: "Neistina mora dolaziti iz biti istine" (W W 17) ili: "Istina je u svojoj biti neistina" (Hw 43).

Čitava povijest čovječanstva jest povijest istine i neistine, povijest otkrivenosti i sakrivenosti bitka u manifestacijama bitka. Karakteristika našega vremena jest konfundiranje bitka i manifestacija bitka. Manifestacije bitka zamračuju bitak: on se ne vidi i potpuno zaboravlja. A to je duboka zabluda: naša je epoha u neistini.

U "Sein und Zeit" Heidegger veli: "Istina postoji samo utoliko i tako dugo dok postoji ljudska egzistencija... Zakoni Newtonovi, princip kontradikcije, svaka istina uopće tako su dugo istiniti, dok postoji ljudska egzistencija" (S Z 227). Istina je otkrivenost bitka, a samo čovjek otkriva bitak i tako otkriva istinu. Tvrdnja da postoje "vječne istine" jest ostatak "kršćanske teologije u filozofskoj problematici" (S Z 230).

Ovo Heideggerovo shvaćanje znači relativiranje istine. A u biti je istine da je ona apsolutna. Zato u novijem svom djelu "O biti istine" Heidegger veli: "Pitanje o biti istine nalazi svoj odgovor u izreci: bit istine jest istina biti" (W W 26). I on govori o "bitnom mišljenju", koje dolazi do apsolutne istine. Ono transcendira sve relativne manifestacije bitka i shvaća bitak kao bitak.

III. PROBLEM BOGA

U svojim djelima Heidegger rijetko govori o Bogu. Ne smatra se ateistom, ali misli da se, iz perspektive ljudske egzistencije, problem Boga ne može ni pozitivno ni negativno riješiti. I u najnovijim djelima iznosi on to mišljenje. U "Pismu o humanizmu" on veli: "S egzistencijalnom oznakom biti čovjeka ništa nije bitno rečeno o egzistenciji Božjoj ili o Njegovoj neegzistenciji, a isto tako o mogućnosti bogova" (P W 101). Egzistencija ili neegzistencija Božja, mogućnost ili nemogućnost Njegove egzistencije, egzistencija jednog Boga ili više bogova - sve to za Heidegera ostaje otvoreno pitanje.

Prije nego se pristupi problemu Boga, mora se, po mišljenju Heideggerovu, najprije ispitati bit svetoga (u opreci prema profanomu). Sfera svetoga jest bitni prostor božanstva ("Wesensraum der Gottheit"), i samo u toj dimenziji može se Bog ili bogovi spoznati. A sfera svetog jest jedna sfera bitka, i samo kad je sam bitak osvijetljen i u svojoj istini upoznat, može bitak Božji doći do osvijetljenja i postati predmet spoznaje. A da li će i kako će Bog doći u osvijetljenje bitka, to ne ovisi o čovjeku. To leži sakriveno u "sudbini bitka" (P W 75). U sadašnjoj epohi povijesti "ne samo da su Bog i bogovi pobjegli, nego se je i sjaj božanstva u svijetskoj povijesti ugasio" (Hw 248), štaviše, prema riječima Nietzsche-ovim, "Bog je mrtav". Ovaj izraz "Bog je mrtav", po mišljenju Heideggerovu ne znači, "nema Boga", nego: "Bog je ubijen" (Hw 240). A do toga je dovela "metafizika subjektivnosti". Učiniti Boga predmetom ljudskog mišljenja to znači ne pomišljati ga iz dimenzije bitka, nego iz dimenzije čovjeka- dakle subjektivirati ga.

Još veći stupanj subjektiviranja Boga jest, ako se on shvati kao najviša vrednota. "Zadnji udarac protiv Boga... sastoji se u tom, da se Bog, najrealnije biće ("das Seiendste des Seienden") degradira na najvišu vrednotu. Nije najjači udarac protiv Boga, da se On smatra nečim, što se ne može spoznati, niti da se egzistencija Božja ustanovi kao nešto, što se ne može dokazati, nego da se Bog, koji se smatra nečim realnim, uzvisi na najvišu vrednotu. Jer taj udarac dolazi ne od onih, koji nevjeruju u Boga, nego od vjernika i njihovih teologa..." (Hw 239). Heidegger to smatra blasfemijom. Po njegovu mišljenju svako je vrednovanje (Werten) subjektiviranje. Ako se za neko realno biće rekne da je vrednota, tim samim mu se oduzima karakter bitka: ono nije, nego samo važi a "to je degradiranje bića Božjega" (P W 99): Boga treba tražiti ne u dimenziji vrednota, nego u dimenziji bitka.

IV. SUD O HEIDEGGEROVOJ FILOZOFIJI

Heideggerova je filozofija pokušaj da se bitak, napose ljudski bitak shvati iz čisto ljudske perspektive bez ikakva odnosa s transcendentnim. Bog, transcendentni bitak, metafizički Princip svih realizacija bitka, za Heideggera ne postoji. Ono što Heidegger naziva bitak (Sein) za razliku od svih manifestacija bitka (das Seiende) nije Bog, a nije ni metafizički princip svijeta. On je, istina, prema Heideggerovoj terminologiji, transcendentan svim realizacijama bitka, ukoliko je njihov ontološki temelj, ali jer on ne može nikad biti bez bića, koja ga manifestiraju ("... nie west ohne das Seiende", W M 41), on ostaje, kao bitak vremenskih i konačnih bića,

vremenski i konačni, dakle imanentni bitak. A onda Heideggerova "ontološka diferencija" između bitka i manifestacija bitka postaje iluzorna, a njegovo insistiranje na toj razlici bespredmetno.

I zato, kad Heidegger veli, da je pitanje odnošaja misaonog čovjeka prema bitku "kozmički problem mišljenja" i da "budućnost zemlje i budućnost egzistencije čovjeka na zemlji ovisi o odgovoru na to pitanje" (S G 211), to vrijedi ne za Heideggerov bitak, koji zapravo nije ništa, nego za subzistentni božanski Bitak. To je "kozmički problem mišljenja": o njegovu rješenju ovisi budućnost čovječanstva na zemlji.

Heideggerova filozofija ignorira potpuno taj Bitak. A ipak samo u njegovu osvijetljenju postaje sve jasno, shvatljivo, sve dobiva svoj duboki smisao, sve ide za asimilacijom tom apsolutnom Bitku, od koga svako biće dobiva svoj bitak i egzistenciju. Potpuno ignoriranje toga Bitka, koji daje smisao svakom bitku, tumači nihilistički karakter Heideggerove filozofije. Nihilizam, koji on predbacuje zapadnoj klasičnoj filozofiji, jest bitna karakteristika njegove filozofije, Temeljne istine, do kojih dolazi Heidegger, jesu:

Bitak je istovjetan s ništa. - Ljudska je egzistencija projekcija iz ništa u ništa. - Temeljno emocionalno stanje ljudske egzistencije jest tjeskobni strah od ništa. - Temeljna spoznaja: "Svaki bitak kao bitak nastaje iz ništa. - Vanjski svijet: sredina, u kojoj se ostvaruje projiciranje ljudske egzistencije iz ništa u ništa. - Bog nije princip bitka, i nije još ni došao u "osvijetljenje bitka": On dakle nije ništa.

Ovakva nihilistička filozofija ne može dati današnjem tehniziranom, kolektiviziranom, i ateiziranom čovječanstvu ništa: "Iz ništa ne nastaje ništa".

II. JEAN - PAUL SARTRE

Sartre, više nego Heidegger, ističe egzistencijalistički karakter svoje filozofije. Dok Heidegger, tvrdi, da je njegovo temeljno pitanje ne ljudska egzistencija kao takva, nego bitak u svom totalitetu i bitak kao bitak, Sartre koncentrira svoju pažnju isključivo na ljudsku egzistenciju. S obzirom na odnos esencije i egzistencije, Heidegger daje primat (Vorrang) egzistenciji nad esencijom, a Sartre daje egzistenciji i vremenski prioritet, i postavlja princip: "Egzistencija prethodi esenciji".

S obzirom na problem Boga, Heidegger ne isključuje mogućnost egzistencije Božje, dok Sartre tvrdi, da je i sama ideja Boga kontradiktorna.

Ali i Sartre-ova misao, kao i Heideggerova, kruži oko tri glavna problema: problem bitka, problem spoznaje i problem Boga.

I. PROBLEM BITKA

Sartre-ovo glavno filozofsko djelo "*Bitak i ništavilo*" nosi podnaslov: *Pokušaj fenomenološke ontologije*. Ontologija je nauka o bitku, i zato Sartre govori o bitku. A jer ta ontologija ima fenomenološki karakter, zato Sartre govori o bitku, ukoliko se on pojavljuje svijesti. Za Sartre-a polazna točka filozofije jest Descartes-ov Cogito, dakle subjekt, svijest. A svijest ima intencionalni karakter: ona intendira uvijek predmet, koji je njoj transcendentan. "Svijest je svijest nečega: to znači, da je transcendentnost konstitutivna struktura svijesti; to jest, da je svijest usmjerena na bitak, koji nije ona. To je što nazivamo ontološkim dokazom" (EN 28)[2] Svijest može služiti kao "ontološki dokaz" egzistencije bitka u sebi, jer ako je svijest nečega, treba da to nešto ima realni, o svijesti neovisni bitak (EN 588).

Taj bitak, koji svijest intendira, nije neki numenalni bitak, koji se krije iza fenomena: to je bitak samih fenomena, ukoliko se on ne svađa samo na fenomenalnost, nego egzistira u sebi, neovisno o svijesti, kojoj se pojavljuje. U tom smislu Sartre govori o transfenomenalnom bitku fenomena. Prema tome, postoje dvije vrste bitka: bitak fenomena, koji Sartre naziva bitak u sebi, i bitak svijesti, koji Sartre naziva bitak za sebe.

1. *Bitak u sebi (l' être en soi)*. - Bitak u sebi jest bitak vanjskih predmeta. Za njega se može reći samo to, da jest ono što jest. On je potpuno identičan sam sebi, pun, masivan, kompaktan, neproziran sam sebi, bez misterija.

On je izoliran u svom bitku, bez odnosa s nečim što on nije, kontingentan, apsurdan, besmislen.

On nije mogao nastati stvaranjem. Kao stvaralačka koncepcija Božja, svijet bi bio imanentan božanskoj svijesti i, prema tome, samo modalitet božanskog bitka, a ne bitak u sebi. Teorija neprestanog stvaralačkog utjecaja (creatio continua) oduzima svijetu svaku samostalnost i resorbira ga u božansku supstanciju. A ako svijet egzistira izvan Boga, to znači, da ima svoj vlastiti temelj i da "ne zadržaje ni najmanjeg traga božanskog stvaranja". Dakle, zaključuje Sartre "bitak je nestvoren" (EN 32): kreacionizam je samo "generalizirana predrasuda".

Ali iz toga ne slijedi, da je bitak causa sui, jer bi onda bio prije samoga sebe, a to je apsurd. To znači jednostavno da bitak jest. "Nestvoren, bez razloga egzistiranja, bez ikakva odnošaja s nekim drugim bićem, bitak u sebi jest suviše za svu vječnost" (EN 34).

2. *Bitak za sebe (le Pour-soi)*. - Bitak u sebi jest objekt, objektivnost, vanjski svijet; bitak za sebe jest subjekt, subjektivnost, svijest, i konkretno čovjek, ljudska realnost, kako veli Sartre prevađajući Heideggerov izraz Dasein.

Bitak za sebe i bitak u sebi imaju potpuno oprečne oznake. Dok je bitak u sebi uvijek identičan, adekvatan sam sebi, bitak za sebe ne koincidira nikad sa samim sobom u potpunoj adekvatnosti: "svaki bitak za sebe jest nedostatak koincidencije sa sobom" (EN 145).

Taj nedostatak koincidencije stvara neku idealnu distancu u samoj unutrašnjosti bitka za sebe: "Bitak svijesti kao svijest jest da egzistira u distanci prema samom sebi" (EN 120). To se ne protivi bitnoj karakteristici bitka za sebe da je on, jer je svijesni bitak, prisutan sam sebi. Upravo ta prisutnost samom sebi uključuje dualitet, dakle rastavu i distancu u samoj unutrašnjosti bitka za sebe.

Dok je bitak u sebi puni, masivni, komprimirani bitak, bitak za sebe jest neispunjeni, dekomprimirani bitak: "Karakteristika svijesti jest da je ona dekompresija bitka" (EN 116).

Dok je bitak u sebi definitivno završen i zato bez ikakvog pitanja i problema, bitak za sebe jest uvijek problem, koji se tek ima riješiti, on je uvijek u pitanju: "Bitak svijesti jest bitak, za koji je u njegovu bitku pitanje njegova bitka" (EN 116).

Iz ovih Sartre-ovih karakteristika vidi se, da bitak za sebe krije neki ne-bitak, neki nedostatak, neko ništavilo. A jer je bitak za sebe zapravo čovjek, to Sartre veli: "Čovjek je biće, po kojem ništavilo dolazi na svijet" (EN 60). On je i sam ništavilo. On je biće, koje "nije ono što jest i jest ono što nije", biće, koje nije nikad potpuno, komu uvijek nešto nedostaje, koje se i konstituira kao negacija, kao nihilizacija (néantisation) bitka u sebi.

Vremenitost. - Ništavilo čovjeka dolazi još jasnije do izražaja, ako promotrimo njegov karakter vremenitosti. Njegova egzistencija odvija se u trijadičkom ritmu sadašnjosti, prošlosti i budućnosti.

Prošlost i jest i nije. Jest: postoji ontološki odnošaj, koji spaja prošlost sa sadašnjošću, tako da je to uvijek prošlost aktualne sadašnjosti; - prošlost nije, jer je bila, a aktualno ne postoji. A ako kažemo da postoji, to nije onaj bitak, koji je bila, nego transformirani bitak: od bitka za sebe ona je postala bitak u sebi, fiksni bitak, na kojem ne možemo ništa promijeniti.

Sadašnjost, ukoliko je vezana s prošlošću i budućnošću, nije ono što jest (prošlost) i jest ono što nije (budućnost). A ako je rastavimo od prošlosti i neposredne budućnosti, ostaje nam infinitezimalni trenutak - ništavilo.

Budućnost kao budućnost nema bitka. Ona nije bitak u sebi, a ne egzistira ni na način bitka za sebe. I zato Sartre veli: "Budućnost nije, ona se posibilizira. Budućnost je stalna posibilizacija mogućnosti" (EN 172). Budućnost kao budućnost i ne može se zapravo doseći: u samom momentu, kad bi se imala ostvariti, ona se ništi i prelazi u prošlost.

Vremenitost je dakle unutrašnja struktura ljudskog bića, koje nihilizira samo sebe i jest svoja vlastita nihilizacija. Ništavilo se uvlači u njega u formi vremena, da rasprši njegov bitak u tri dimenzije sadašnjosti, prošlosti i budućnosti. I zato se može reći, da je čovjek uvijek izvan sebe: on je ekstatičko, disporičko biće (EN 182). I u tom se bitno razlikuje od bitka u sebi, koji "jest što jest bez ikakve ekstatičke raspršenosti svoga bitka" (EN 246).

Teorija slobode. - Ništavilo čovjeka očituje se i u slobodi. Biće, koje jest ono što jest, ne može biti slobodno. A jer čovjek nije ono što jest, nego mora neprestano ostvarivati svoj bitak, on je slobodan. I to bitno, nužno slobodan. "Moja sloboda, veli Sartre, jest sama materija moga bića" (EN 514). Ona se identificira s bitkom za sebe. (EN 429).

Slobodu je teško definirati, jer ona nema esencije. Može se reći, da ona nije ništa drugo, nego "egzistencija naše volje i naših strasti" (EN 520). Sartre veli: "I naših strasti", jer se sloboda, po njegovu mišljenju, očituje ne samo u voljnim činima, nego i u strastima. I voljni čini i emocionalna stanja imaju intencionalni karakter: oni idu za ostvarenjem cilja. Čovjek postavlja taj cilj svojim slobodnim izborom, i na taj način stavlja i volju i strasti u službu slobodi.

Sloboda je autonomija izbora. Ali ako smo mi sloboda koja bira, ne ovisi o našem izboru da smo slobodni: mi smo "osuđeni na slobodu", "mi smo bačeni u slobodu" (EN 565). Odatle apsurdnost slobode. Ona je apsurdna ne jer bira bez razloga, nego jer nema mogućnosti da ne bira. Ona je apsurdna, jer je iznad svih razloga (EN 559).

Čovjek je apsolutno slobodan. Sartre veli: "Sloboda je totalna i beskonačna, što ne znači da ona nema granica, nego da ih nikad ne sreta. Jedine granice, na koje sloboda svaki čas nailazi, to su granice, koje ona sama sebi nameće" (EN 614-615) i granice, koje joj postavlja sloboda drugih ljudi. Ograničenje je slobode u tom, što ona ne može ne biti slobodna, to jest, što je ona osuđena da bude slobodna. U tom je njezina unutrašnja konačnost. A njezina je vanjska konačnost što ju druga slobodna bića slobodno shvaćaju u svijetlu svojih vlastitih ciljeva.

Prema tome, zaključuje Sartre, "sloboda može biti ograničena samo slobodom" (EN 608).

Za Sartre-a sloboda je jedna forma ništavila: "... to je upravo ništavilo, koje je u unutrašnjosti čovjeka i koje sili ljudsku realnost da se izgrađuje mjesto da jest... Sloboda je bitak čovjeka, to jest njegovo ništavilo bitka" (EN 516).

I tako, zaključuje Sartre, "svaki put, kad pristupamo proučavanju ljudske realnosti s nekog novog stanovišta, uvijek nailazimo na ovaj

nerastavljivi par: Bitak i Ništavilo" (EN 165).

Težnja za deifikacijom. - Čovjek duboko osjeća nedostatak, prazninu i ništavilo svoga bića. Odatle njegova težnja za punom i apsolutnom pozitivnošću bitka u sebi. "Ljudska realnost, veli Sartre, jest da bude bitak u sebi" (EN 653). Ali ne čisti i jednostavni, nego svijesni bitak u sebi, to jest "bitak u sebi - za sebe" (en soi-pour-soi). To je ideal, za kojim čovjek teži. Sartre veli: "Taj ideal može se nazvati Bog" (EN 653). I zato je bitna težnja čovjeka težnja za deifikacijom. "Biti čovjek, to znači težiti za deifikacijom: čovjek je u dubini svoga bića težnja za deifikacijom" (EN 653-654).

Ali ta je težnja neostvariva. Sinteza bitka u sebi i bitka za sebe jest nemoguća: oznake jednog i drugog bitka se isključuju. Ali čovjek je osuđen da teži za tim neostvarivim idealom. I zato je on duboko nesretno biće. "Realnost ljudska, veli Sartre, jest patnička u svom bitku..., jer ne može doseći bitka u sebi, a da se ne izgubi kao bitak za sebe. Ona je dakle po naravi nesretna svijest, bez mogućnosti da se izdigne iznad toga stanja nesreće" (EN 134).

Ontologija tijela. - Na strukturu ljudskog bića spada i tijelo. Po tijelu čovjeka je uvršten u materijalni svijet: tijelo među drugim tjelesima. Ali tijelo očituje i njegovu kontingentnost. Ono i nije ništa drugo osim te kontingentnosti, i zato Sartre veli, da je tijelo "kontingentna forma, koju poprima nužnost moje kontingentnosti" (EN 371).

Ljudsko je biće kontingentno, to jest: bez dostatnog razloga svoje egzistencije. To je nužna kontigentnost. Ali nije nužno, da čovjek pripada nekoj određenoj rasi, naciji, klasi, itd. To je posebna forma kontingentnosti i to je tijelo. Moje rođenje, moja rasa, moja nacionalnost, moja klasa, moj karakter, moja prošlost - " sve je to, veli Sartre, moje tijelo kao nužni uvjet egzistencije svijeta i kao kontingentna realizacija toga uvjeta" (EN 393). Tako postaje jasna Sartre-ova definicija: "tijelo je kontingentna forma, koju poprima nužnost moje kontingentnosti". U tom smislu tijelo individualizira čovjeka.

Tijelo nije samo dodatak duši, "nego permanentna struktura moga bića i permanentni uvjet mogućnosti moje svijesti kao svijesti svijeta" (EN 392). Tijelo je također nužni uvjet aktivnosti i nužni uvjet osjetne spoznaje.

Relacija tijela prema svijesti jest "egzistencijalna relacija" (EN 394). To znači, da tijelo za mene ne može biti transcendentno i kao takvo predmet spoznaje, nego "svijest egzistira svoje tijelo" (glagolu egzistirati daje Sartre ovdje tranzitivno značenje, EN 394).

Psiha (a pod psihom misli Sartre naš Ego, njegova stanja, njegove kvalitete i njegove akte) nije spojena s tijelom, ali "tijelo je njezina supstancija i njezin neprestani uvjet mogućnosti" (EN 404).

Kao što svaka kontingentnost izaziva za Sartre-a gađenje, tako i kontingentnost tijela. "Diskretno i nesavladivo gađenje otkriva neprestano moje tijelo mojoj svijesti" (EN 404). Ovo je metafizički temelj svih drugih konkretnih i empirijskih gađenja.

Sartre promatra tijelo i u drugoj ontološkoj perspektivi: kao tijelo drugoga. Tijelo drugoga (le corps - pour - autrui) radikalno je različito od moga tijela za mene (le corps - pour - moi): ono je instrumenat, kojim se ja služim za svoje ciljeve. Samo taj instrumenat ima osjetne organe. Prema tome, drugi je za mene "skup osjetnih organa, koji se očituju mojoj osjetnoj spoznaji" (EN 407).

I tijelo je drugoga izražaj dvostruke kontingentnosti. Ono i nije ništa drugo nego "kontingentna forma nužnosti za drugoga da doživljuje svoju egzistenciju kao takvu koja pripada nekoj rasi, nekoj klasi, nekoj sredini, i t.d." (EN 410).

Tijelo je drugoga obično prekriveno odijelom, kozmetikom, posebnim izražajem u licu. Ali dugim općenjem s nekom osobom sve te maske padaju i ja se nalazim pred "čistom kontingentnošću njegove prisutnosti". "U tom slučaju, na licu ili na drugim udovima tijela, ja imam čistu intuiciju ljudske tjelesnosti. Ta intuicija nije samo spoznaja. Ona je afektivna aprehenzija apsolutne kontingentnosti, i ta je aprehenzija posebni tip gađenja" (EN 410).

Tijelo je drugoga za mene "sintetički totalitet" (EN 412). I zato ga zapažam drugačije nego druga materijalna tjelesa. A da se radi o posve izvornom zapažanju, vidi se iz užasa, što bi ga osjetili na pogled prsta ruke, izoliranih od ostalog tijela, kako poput pauka šetaju po vratima. U ovom i u sličnim slučajevima radi se o dezintegraciji tijela, koja se doima izvanredno neugodno.

Sartre veli: "Svakom tipu realnosti odgovara nova struktura zapažaja. Tijelo je psihički predmet par exellence, jedini psihički predmet" (EN 414). I zato tijelo drugoga, koje nam se izvorno otkriva, nije tijelo anatomije i fiziologije. Anatomija proučaje dijelove ljudskog tijela, koji su međusobno u odnosu čiste eksteriornosti. Takva čista eksteriornost zapaža se samo na lješini. A sintetička rekonstrukcija živog bića polazeći od lješina jest fiziologija.

"Tijelo drugoga dato nam je neposredno kao ono što drugi jest" (EN 414) po svom temperamentu, po svom karakteru. Sartre veli: "Između temperamenta i karaktera postoji samo misaona razlika, a karakter se identificira s tijelom" (EN 417).

Ima još jedna ontološka dimenzija tijela: moje tijelo ukoliko ga drugi spoznaje. Moje tijelo nije mi dato samo u mom intimnom doživljaju

nego, poradi egzistencije drugoga, ono se produžuje vani u dimenziji, koja mi potpuno i bespomoćno izmiče. Moja najintimnija unutrašnjost stalno je izvan mene. To je što Sartre naziva otuđenjem. Moje otuđeno tijelo postaje za drugoga predmet, instrumenat, kojim se on služi za svoje ciljeve. Iskustvo moga otuđenja dolazi do izražaja u posebnim afektivnim stanjima kao što je bojažljivost. Bojažljiv čovjek ima intenzivnu i konstantnu svijest svoga tijela kakvo je ono ne za njega, nego za drugoga. Ta stalna nelagodnost može izazvati psihoze kao što je ereutofobija. Te psihoze nisu ništa drugo nego "metafizička intuicija spojena s užasom da moje tijelo egzistira za drugoga" (EN 420), da ono egzistira u dimenziji, koja je za me nedokučiva.

"Egzistirano tijelo, veli Sartre, jest neizrecivo" (EN 421). Istom pomoću pojmova drugoga mi spoznajemo svoje vlastito tijelo. Mi imamo dojam da drugi vrši za nas funkciju, za koju smo mi nesposobni, a koja ipak spada na nas: da nas vidi kakvi smo u sebi.

Ontologija smrti. - Egzistencijalna filozofija, kao filozofija konkretne egzistencije, nužno mora tretirati, i problem srmti, jer smrt završuje i prekida ljudsku egzistenciju. Zato Sartre, kao i Heidegger, govori o smrti.

Ali Sartre pobija Heideggerovo mišljenje, da je ljudska egzistencija "Sein zum Tode", da je smrt moja vlastita mogućnost, tako da nitko ne može za mene umrijeti.

Ljudska egzistencija nije "Sein zum Tode", jer je ona bitak, za koga je bitak uvijek u pitanju. Ona se nikad ne zaustavlja na sadašnjem momentu, nego uvijek ide dalje, i zato "nema nikakva mjesta smrti u bitku kao što je bitak za sebe" (EN 624).

Isto tako smrt nije moja mogućnost: ona je nihilizacija, koja sama ne pripada više mojim mogućnostima. Ona je "uvijek moguća nihilizacija mojih mogućnosti, koja je izvan mojih mogućnosti" (EN 621). I zato "ona ne može pripadati ontološkoj strukturi bitka za sebe" (EN 629). Ona je potpuno kontingentna činjenica, koja nam dolazi izvan i koja nas transformira izvana.

I jer je kontingentna, ona je apsurdna kao što je sve kontingentno apsurdno. "Apsurdno je da smo se rodili, apsurdno je da umiremo" (EN 631): "... apsurdni život nalazi svoj epilog u apsurdnoj smrti" (EN 49).

Smrt nema nikakva značenja. Značenje može doći samo od subjektivnosti. A jer smrt nije slobodna determinacija našega bića, ona može samo "oduzeti životu svako značenje" (EN 623). Ona principijelno oduzima životu svaki smisao i značenje. "Ako moramo umrijeti, veli Sartre, naš život nema smisla, jer njegovi problemi ne dobivaju nikakvog rješenja i jer samo značenje problema ostaje neodređeno" (EN 624).

Smrt je granična situacija, vanjska granica mojih projekata, moje subjektivnosti.

Smrt je radikalna transformacija našega života. Život posjeduje bitno moć autometamorfoze: on se neprestano može iznutra mijenjati. Smrću život se više ne može mijenjati iznutra, on je potpuno završen, zatvoren. Samo drugi mogu davati našem životu objektivno značenje i tako modificirati njegov smisao.

I to je za Sartre-a jedina forma našeg života iza smrti. Po njegovu mišljenju moj bitak za drugoga jest također realni bitak, realna dimenzija moga bitka, dimenzija, koja je postala moja jedina dimenzija. I zato mrtvi jesu "objektivna bića", ali svedena na "jedinu dimenziju eksteriornosti" (EN 629). U toj dimenziji oni nastavljaju svoju historiju, koja se ne završuje nikad.

To je Sartre-ova forma besmrtnosti.

Problem drugoga. - Čovjek ne živi u ontološkoj osamljenosti: njegova egzistencija sreta u svom svijetu i egzistenciju drugoga, njegova subjektivnost nailazi na subjektivnost drugoga.

Egzistenciju drugoga doživljujemo neposredeno kao i svoju vlastitu egzistenciju. U dnu samoga sebe otkrivam egzistenciju drugoga. "Cogito egzistencije drugoga konfundira se s mojim vlastitim Cogito" (EN 308).

Egzistencija drugoga data mi je neposredno u fenomenu stida. Kao svako stanje svijesti, tako i stid ima intencionalni karakter: stidim se nečega, a to nešto jesam ja sam. Ali stid se ne odnosi na mene ukoliko sam osamljeni individuum: "...stid je stid samoga sebe pred drugim" (EN 277). Stidim se samoga sebe kakav izgledam drugome. Čuvstvo stida otkriva mi dakle konkretnu prisutnost drugoga, koja kao da je sva koncentrirana u pogledu: "drugi je, principijelno, onaj koji me gleda" (EN 315). Tim pogledom ja sam odjedamput transformiran u objekt. Ja nisam više subjekt, koji svojom sviješću transcendira sve objekte materijalnog svijeta: ja sam sam transcendiran transcendentnošću drugoga. "Drugi, kao pogled, nije ništa drugo nego: moja transcendirana transcendentnost" (EN 321). Biti predmet pogleda znači biti prepušten bez obrane slobodi, koja nije moja sloboda; biti instrumenat mogućnosti, koje nisu moje mogućnosti, i sredstvo za ciljeve, koji nisu moji ciljevi. A to znači ropstvo, otuđenje moga ja, opasnost za moju ličnost. I ta opasnost, veli Sartre, nije nešto akcidentalno nego "stalna struktura moga bitka za drugoga" (EN 326). I odatle čuvstvo stida. To je čuvstvo "iskonskog pada" (EN 349), osjećaj da sam "pao" u svijet, da sam degradiran na nivo objekta. Stidim se svoje "objektnosti" (l' objectité). "Stidljivost i napose strah, da nas netko ne zateče u stanju golotinje, jesu samo simbolička specifikacija iskonskog stida: tijelo simbolizira ovdje našu objektnost bez obrane" (EN 349). Prema tome, drugi je za mene "biće, za koje sam ja objekt, to jest biće, po kojem dobivam svoju objektnost" (EN 329).

Prisutnost drugoga ima za mene i drugo značenje: značenje dezintegracije i decentracije mog vlastitog svemira. Prije pojave nekog drugog ljudskog bića, ja sam središte, kojem sve konvergira, oko kojeg se organiziraju sve stvari u svijetu. To je moj svemir, kozmos, uređena cjelina. Jedan pogled drugoga - i moj je svemir potpuno metamorfoziran. Sve, istina, ostaje na svom mjestu, sve još uvijek egzistira za mene, ali sve bježi nevidljivim bjegom prema novom središtu: drugi postaje središte, oko kojeg se stvari organiziraju, ja sam postajem jedan elemenat te organizacije, stvar među drugim stvarima u svijetu, otužen samom sebi.

Ali ako je drugi opasnost za moju slobodu, ako me on degradira na nivo objekta, i ako mi "krade" moj vlastiti svemir, i ja sam opasnost za njegovu slobodu, i moj pogled degradira njega na nivo objekta i dezintegrira njegov vlastiti svemir. Mi smo dakle dvije slobode, koje stoje jedna nasuprot drugoj i međusobno se ugrožavaju. Naš međusobni odnošaj jest odnošaj rivalnosti, konflikta, neprijateljstva. "Bit odnošaja među svijestima nije Mitsein, nego konflikt" (E N 502).

Iznimku ne čini ni fenomen ljubavi. Ljubav je težnja za asimilacijom, za sjedinjenjem s ljubljenom osobom. Ali ta bi asimilacija značila uništenje osobnosti drugoga, bez koje nema ljubavi.

Ljubav je želja da nas drugi ljubi. Da to postignemo, mi želimo fascinirati drugoga, zarobiti njegovu slobodu fiksirajući je na našu osobu kao apsolutnu vrednotu. Ljubav je, prema tome, ne izlazak iz sebe, ekstaza, nego egoizam, povlačenje u samog sebe.

U ljubavi dvije subjektivnosti dolaze u odnos: subjekt koji ljubi i subjekt koji je ljubljen. Ali postoji uvijek opasnost da me drugi tretira kao objekt i kao sredstvo za svoje ciljeve. Odatle stalna nesigurnost u ljubavi.

Konačno, ljubav je nešto apsolutno, ali je drugi stalno relativiziraju. Dosta je da zaljubljene osobe netko treći pogleda, da se odnos između ljubeće i ljubljene osobe potpuno transformira: ljubljena osoba nije više za mene "apsolutna transcendentnost", nego "transcendirana transcendentnost", transcendirana ne od mene, nego od nekog drugog. "To je pravi razlog, veli Sartre, zašto zaljubljene osobe vole samoću. To je zato, što je pojava nekog rećeg, kogod to bio, destrukcija njihove ljubavi" (EN 445).

Može se dakle reći, da je ljubav u biti svojoj kontradiktorna: želimo u ljubavi "posjedovati slobodu kao slobodu" (EN 434), a u isto vrijeme tražimo, da ta sloboda kao sloboda ne bude više slobodna. A to je kontradikcija. Ljubav je dakle neostvariv ideal i zato, kao i svi drugi ljudski odnosi, stalni izvor konflikata.

Osim težnje za asimilacijom s drugim u ljubavi, postoji u nama i težnja za objektivacijom drugoga. Ona dolazi do izražaja u seksualnoj želji

za drugim, u sadizmu, u indiferentnosti i mržnji. Sartre analizira detaljno ove pojave, napose seksualnu strast, u kojoj vidi degradaciju ljudske ličnosti na čistu tjelesnost, što izaziva posebno čuvstvo gađenja.

Konačni rezultat ovih analiza jest: potpuni neuspjeh da dođemo s drugim do harmonične koegzistencije. Svaki je od nas zatvoren u svoju egzistenciju (Leibnizova monada) i neshvatljiv za drugoga. "Drugi je principijelno nedokučiv: on bježi od mene, kad ga tražim; on me posjeduje, kad bježim od njega" (EN 479).

Svaki je od nas granica slobodi drugoga. Pa i onda, kad mislimo da radimo nešto za slobodu drugoga, mi zapravo otuđujemo njegovu slobodu, postupamo s njim kao s instrumentom, postavljamo njegovu slobodu kao transcendiranu transcendentnost. A to Sartre naziva grijehom, štaviše "istočnim grijehom": "Istočni grijeh, to je moja pojava u svijetu, u kojem postoji drugi i, kakvi god bili moji kasniji odnosi s drugim, oni će biti samo varijacije na izvornu temu moje krivice prema drugom" (EN 481).

II. TEORIJA SPOZNAJE

1. *Fenomen spoznaje.* - Spoznaja je odnos između subjekta i objekta. Za Sartre-a, to je odnos prisutnosti: spoznaja je prisutnost objekta subjektu. Ta prisutnost uključuje bitno negaciju: subjekt nije ono što je objekt. Objekt, bitak u sebi, predstavlja apsolutnu puninu bitka. Subjekt, bitak za sebe, jest negacija bitka u sebi i ništa više. On je samo tu, da se bitak u sebi istakne na pozadini toga ništa.

Spoznaja, prema tome, nije neka vrsta duhovnog asimiliranja i obogaćivanja spoznajnog subjekta spoznatim objektom, nego samo svijest, da nismo ono što spoznajemo. U tom smislu spoznaja je "čista negativnost" (EN 228). "Bitak za sebe, veli Sartre, nema druge realnosti osim da bude nihilizacija bitka. Njegova jedina kvalifikacija dolazi mu od toga, što je nihilizacija individualnog i pojedinačnog bitka u sebi...; on se konstituira kao negacija toga pojedinačnog bitka" (EN 711-712).

Ali ta nihilizacija jest ujedno i revelacija bitka. Spoznaja je otkrivenje bitka. Bitak uopće jest bez ikakve determinacije. On je nediferencirana cjelina, totalitet. Spoznaja detotalizira taj totalitet, rastavlja tu nediferenciranu cjelinu u diferencirane komplekse i partikularne predmete: svijet, prostor, kvantitet, kvalitet, ekstenzija, vrijeme, predmeti za upotrebu. Sve te determinacije bitka jesu čista "supstancijalizirana ništavila" (EN 269) (jedina determinacija bitka jest da je identičan sam sebi). Ali te determinacije stvaraju svijet, koji je relativan našoj svijesti. U tom smislu veli Sartre: "Svijet je humanizirani svijet ("Le monde est humain", EN 270).

2. *Sartre-ova forma realizma.* - Sartre zabacuje idealističku tezu. Bitak kao bitak jest nešto apsolutno: on je neovisan o našoj svijesti. Spomenuli smo već Sartre-ov "ontološki dokaz" egzistencije bitka u sebi. Kako bi naša svijest mogla iz svoje subjektivnosti proizvesti transcendentnu realnost?

Ali Sartre zabacuje i realističko shvaćanje odnošaja realnosti i svijesti. Realnost i svijest jesu dva potpuna različita tipa bitka i zato jedan ne može djelovati na drugi, kako to predpostavlja realistička teza.

Sartre-ovo rješenje ovog gnozeološkog problema jest najradikalnija forma realizma. Sve što postoji jest bitak u sebi i, prema tome, svijest nije ništa. Ona je ništa, jer se definira onim, što ona nije. "U tom smislu, veli Sartre, mi možemo reći da je spoznaja: čista samoća spoznatoga" (EN 227).

3. *Sartre-ov subjektivizam.* - Sartre veli: "Spoznaja nas stavlja u prisutnost apsolutnoga, i postoji istina spoznaje. Ali ta istina, iako nam ne daje ništa više i ništa manje osim apsolutnoga, ostaje ipak strogo ljudska" (EN 270). A na drugom mjestu: "Ne postoji drugi svemir osim ljudskog svemira, svemir ljudske subjektivnosti" (EH 93).

To je Sartre-ov subjektivizam: Čovjek je mjerilo istine i stvarnosti uopće. Taj subjektivizam jest polazna točka Sartre-ove filozofije. On se temelji na istini, koju Sartre smatra apsolutnom, a to je Descartesov Cogito: Mislim, dakle jesam. Primat subjekta nad objektom. "Ta je teorija jedina, koja daje dostojanstvo čovjeku, to je jedina, koja ne čini od njega objekt". (EH 65). Ta teorija znači zapravo, da "čovjek ima veće dostojanstvo nego kamen ili stol" (EH 23).

Teza da egzistencija prethodi esenciji ima i ovo značenje: "treba poći od subjektivnosti" (EH 17).

Sartre-ov subjektivizam nije striktno individualni subjektivizam. Individualni subjekt nije zatvoren u sama sebe, nego dolazi do spoznaje i drugih subjekata, koji su uvjet njegove egzistencije. "Drugi je neophodno potreban, za moju egzistenciju, kao i za spoznaju, koju imam o samom sebi... Otkriće moje intimnosti otkriva mi u isto vrijeme i drugoga kao slobodu postavljenu nasuprot meni" (EH 67). To je što Sartre naziva svijet intersubjektivnosti, i "u tom svijetu čovjek odlučuje šta je on i šta su drugi" (EH 67).

4. *Sartre-ov iracionalizam.* - Prema Sartre-u, bitak nam se otkriva neposredno u nekim emocionalnim stanjima, napose u čuvstvu odvratnosti, gađenja (la nausée). To je metafizičko čuvstvo par excellence, jer nam otkriva realnost kakva je u sebi, a ujedno i fiziološki fenomen, koji je usko vezan s tim čuvstvom.

A evo kakva je ta realnost prema Sartre-ovom romanu *La Nausée*.

Stvari i bića u svojoj su biti nestalna: njihova je egzistencija uvijek u pitanju. Čovjek s užasom očekuje, kad će ta nestalna bića propasti u kakvu nevidljivu provaliju. Ona ipak ostaju. Ali to je samo iz lijenosti.

Raznolikost stvari, njihova individualnost jest zapravo samo prividnost, lak kojim su prevučene. Ako odstranimo taj lak (pojmove i riječi, kojima ih individualiziramo), ostaju samo monstruozne i meckave mase, u kaotičnom neredu, u strašnoj i opscenoj golotinji. Njihovo lijeno, mlitavo i gnjecavo egzistiranje izaziva duboko čuvstvo gađenja.

Priroda nema zakona. Ona ima samo navike, koje već sutra može promijeniti. Sve se, apsolutno sve, može dogoditi. Ljudi na primjer, mogu odjedamput postati monstruozna bića s tri oka, s jezikom u formi ogromne stonoge i slično. Sve te transforamcije bile bi samo varijacije na egzistenciju. Egzistencija je nesavršenost. Ako egzistiramo, to je samo zato što imamo odvratnost prema egzistenciji. Mržnja, gađenje od egzistencije jesu samo načini, kako da još dublje uronimo u egzistenciju.

Naša egzistencija nema apsolutno nikakva smisla, i svaki čovjek ima osjećaj da je suvišan s obzirom na druge. A ako bi kome došlo na pamet da uništi barem tu jednu suvišnu egzistenciju, i to bi bilo suvišno i besmisleno.

Egzistencija je totalno apsurdna. Apsurdnost - to je ključ egzistencije, to je ključ našeg vlastitog života. Sve se u ljudskom životu svađa na tu temeljnu apsurdnost. Apsurdnost je apsolutna: apsolutno ili apsurdno, to je jedno te isto. Svijet egzistentnih bića je apsurdan, jer se ne može ničim istumačiti niti obrazložiti. Geometrijske figure mogu se istumačiti, ali one pripadaju drugoj sferi bitka: one ne egzistiraju. Tko je duboko shvatio apsurdnost egzistencije, taj shvaća i čuvstvo gađenja nad egzistencijom.

Egzistencija je kontingentna. Po definiciji egzistencija nije nužnost. Egzistirati znači jednostavno biti tu. Filozofi kušaju da se uzdignu iznad kontingentnosti i pronalaze neko nužno biće, koje je uzrok samog sebe. Ali nikakvo nužno biće ne može istumačiti egzistenciju. Egzistentno biće ne može opravdati egzistenciju nekog drugog egzistentnog bića. Kontingentnost je dakle nešto apsolutno i, prema tome, apsolutna bezrazložnost. Sve je bezrazložno. A i to izaziva čuvstvo gađenja.

Egzistencija je posvudašnja, i broj egzistentnih bića je beskonačan: "postoje tone i tone egzistencije". Tolika množina egzistentnih bića gmiže po zemlji, da je to upravo odvratno. A zašto toliko egzistencija, kad su sve slične jedna drugoj? Sva ta egzistentna bića nemaju želje da egzistiraju: dobila su egzistenciju bez razloga, nastavljaju egzistirati preko svoje volje, završuju egzistenciju smrću, ali ta im dolazi izvana. Samo glazbene melodije

nose ponosno svoju smrt u sebi kao unutrašnju nužnost. Ali one ne egzistiraju. "Svako egzistentno biće rađa se bez razloga, produžuje svoju egzistenciju iz slabosti i umire slučajno" (*La Nausée*, 170).

Kakve su praktične konsekvencije ovakve vizije svijeta? "Jesti, spavati. Spavati, jesti" (*La Nausée*, 198). Egzistirati polako, nečujno. Ništa ne činiti: činiti bilo šta, znači stvarati egzistenciju. A ima i onako dosta egzistencije. Imati jedinu želju: očistiti se od grijeha egzistiranja. Ne egzistirati, nego biti, poput melodije, koja ne egzistira, ali jest, i ostaje uvijek ista, mlada, čista i precizna, jer nema ništa suvišna u sebi, dok je sve drugo s ozbirom na nju suvišno...

Satre-ov roman *La Nausée* mogao bi imati ljepši i filozofskiji naslov: *Meditacije o egzistenciji*. Njegovo filozofsko djelo *Bitak i Ništavilo* jest samo eksplicitacija i produbljenje ovih meditacija.

III. PROBLEM BOGA

Sartre ne ulazi dublje u problematiku Boga, ali otvoreno izjavljuje da je ateist. Njegovo je uvjerenje: Bog ne egzistira i ne može egzistirati.

1. *Sartre-ovi dokazi protiv egzistencije Božje*. - Bog ne može egzistirati, jer je sama "ideja Boga kontradiktorna" (EN 708). Bog bi morao biti i bitak u sebi i bitak za sebe. A bitak u sebi i bitak za sebe imaju potpuno oprečne oznake. Njihova je sinteza nemoguća, i zato je i ideja Boga nemoguća, kontradiktorna.

Jedan dokaz proti egzistenciji Božjoj jest činjenica ljudske slobode. Sloboda je "jedini izvor ljudske veličine". Otuđenje te slobode jest najveće degradiranje za čovjeka. Samo jedan pogled drugoga degradira me na nivo objekta i otuđuje moju slobodu. A kad bi Bog egzistirao ("Bog je ovdje samo apsolutizirani pojam drugoga" (EN 324), njegov pogled bio bi stalno upravljen prema meni, ja bih stalno bio samo njegov objekt (jer Bog je apsolutni subjekt, koji nikad ne može postati za mene objekt), i zato u stalnom stanju stida i tjeskobnog straha pred njim. Egzistencija Božja značila bi za mene eternizaciju moga bića kao objekta, eternizaciju moje otuđene i degradirane egzistencije.

Osim toga, kad bi Bog egzistirao, ja bih bio stvoren prema nekoj ideji Božjoj i imao bih da tu ideju ropski ostvarujem, a ne da sam ostvarujem svoje biće. A to se protivi apsolutnoj slobodi čovjeka. Dakle: Bog ne egzistira. Da čovjek može egzistirati, moramo egzistenciju Božju nijekati.

Konačno, samostalno egzistiranje svijeta i stvri u svijetu jest dokaz proti egzistenciji Božjoj. Kad bi Bog egzistirao, stvari ne bi mogle imati objektivnost i samostalnost, koju de facto imaju. A ako svijet samostalno

egzistira, to znači, da on ne nosi u sebi "ni najmanji trad božanskog stvaranja" (EN 32).

Dakle: svijet egzistira, čovjek egzistira, ali Bog ne egzistira.

2. *Kritika Sartre-ovih dokaza.* - Sartre dolazi do problematike Boga promatrajući ontološku strukturu čovjeka. Čovjek teži u dubini svoga bića za puninom bitka, za potpuno aktualnim bitkom, za koincidencijom esencije i egzistencije. A punina bitka, potpuno aktualni bitak bez potencijalnosti, koincidencija esencije i egzistencije jesu filozofske definicije Boga. To i Sartre priznaje i zato i on smatra da je "projekt biti Bog duboka struktura ljudske realnosti" (EN 670). A jer je taki Bog, koji bi bio sinteza ljudskih nesavršenosti i božanske apsolutne savršenosti nemoguć, Sartre vrlo površno zaključuje, da je pojam Boga nemoguć, kontradiktoran.

Ali pojam Boga kao bića, koje ima puninu bitka, koji je čisti akt bez potencijalnosti, koji egzistira po svojoj vlastitoj esenciji - taj pojam ne krije u sebi nikakve kontradikcije. Bog se bez apsurda i ne može drukčije zamisliti. Najveći filozofi tako su Boga zamišljali.

Nije dakle pojam Boga kontradiktoran, nego je kontradiktorno da čovjek bude ili postane Bog. Sartre ima pravo kad kaže, da je težnja čovjeka da postane Bog iluzorna. A to ne znači, da je egzistencija Božja iluzija.

Sartre-ov dokaz proti egzistencije Božje iz činjenice slobode nije nikakav dokaz. Egzistencija Božja može se spojiti s činjenicom slobode. Bog, kao slobodno duhovno Biće, može dati egzistenciju i drugim slobodnim bićima kao imitacijama svoje božanske biti. A kad im je već dao egzistenciju s privilegijem slobode,On respektira tu slobodu (inače ih ne bi stvarao slobodne). Bog toliko respektira ljudsku slobodu, da ne sili nikoga, pa ni filozofa Jean - Paul Sartrea, da prizna Njegovu egzistenciju. I to najviše priznanje prepustio je potpuno slobodnoj volji čovjeka.

Konačno, činjenica samostalnosti svijeta ne može biti dokaz protiv egzistencije Božje. Svijet može i samostalno egzistirati (radi se, naravno, samo o relativnoj samostalnosti) i opet biti stvoren od Boga. Stvaranje i ima samo onda smisla, ako bića, koja nastaju stvaralačkom akcijom Božjom, ne ostaju samo subjektivni modaliteti božanstva, kako to misli Sartre, nego ako dobivju relativnu autonomiju svog bitka.

Tvrdnja Sartre-ova, da svijet ne nosi u sebi ni "najmanji trag božanskog stvaranja", jest potpuno proizvoljna. Svi klasični dokazi za egzistenciju Božju pobijaju tu tvrdnju. Sv. Augustin veli: "Bog nije stvorio stvari i tada otišao, nego jer one potječu od Njega, one su u Njemu" ("... ex illo in illo sund", Confessiones 4, 12, 18). Njihovo porijeklo od Boga, njihovo "insistencija" u Bogu, njihov karakter stvorenosti tako je očit, da metafizičko oko zapaža u njima odsjev realnosti Božje, pečat Njihovog

Stvoritelja. U tom smislu jedan srednjovjekovni filozof (Scotus Eriugena) mogao je reći, da su sve stvari "teofanije" ("Theophaniae sunt omnes creaturae"). Sartre-ova egzistencijalna psihoanaliza otkriva u stvarima "metafizički koeficijent", koji ih čini odvratnima ili privlačivima. Ali to je samo površni aspekt stvarnosti. Sartre ne prodire u dubinu stvari da otkrije u njima njihov karakter stvorenosti. Stvri za njega nisu teofanije. I zato je on mogao izreći najveću blasfemiju, koja je ikad izrečena: da stvari i egzistentna bića, koja su nastala stvaralačkim aktom ljubavi Božje (samo ljubav daje egzistenciju) i koja su participacije same biti Božje - da te stvari i da ta bića izazivaju u njemu duboki osjećaj odvratnosti i gađenja...

Sartre i sam uviđa, da njegovi dokazi protiv egzistencije Božje nemaju uvjerljive snage. On veli: "Egzistencijalizam nije toliko ateizam u smislu, da bi pod svaku cijenu htio dokazati da Bog ne egzistira. On radije izjavljuje: kad bi Bog i egzistirao, ništa se zapravo ne bi promijenilo. To je naše stanovište" (EH 95).

Sartre-ova zadnja konstatacija s obzirom na problem Boga jest, da smo mi zapravo svi ateisti: "Bog je danas mrtav, pa i u srcu vjernika" (Jeanson, *Sartre par lui - même*, 179).

IV. SARTRE-OVA ETIKA

1. *Sartre-ov etički nihilizam.* - Sartre-ova etika jest etički nihilizam. Nema razlike između dobra i zla, nema etičkog zakona, nema etičke obligacije i, prema tome, sve je dozvoljeno činiti.

Za Sartre-a etičke vrednote ne postoje. Vrednote nisu nešto transcendentno, objektivno. Svaki čovjek bira slobodno svoj sistem vrednota i, što izabere, za njega je dobro. "Moja sloboda je jedini temelj vrednota, i ništa, apsolutno ništa me ne opravdava da prihvatim ovu ili onu vrednotu, ovu ili onu ljestvicu vrednota... Ljudska je realnost ono, po čemu vrednota dolazi na svijet" (EN 76, 137).

Jedina apsolutna vrednota jest sloboda i "ono što biramo uvijek je dobro" (EH 25).

Bog, po mišljenju Sartre-ovu, ne postoji, i zato ni dobro, kao apsolutna vrednota, ne može postojati, jer nema nikoga koji bi to dobro zamišljao. I zato on veli: "Nigdje nije zapisano da dobro postoji, da treba biti pošten, da se ne smije lagati, jer smo mi na planu, na kojem samo ljudi postoje" (EH 36).

I jer nema Boga, nema ni moralnog zakona, koji apsolutno obligira: čovjek je jedini zakonodavac (EH 93).

A jer je sloboda "jedini izvor vrednota" (EN 721) i jedina apsolutna

vrednota, "sve su ljudske aktivnosti ekvivalentne" (EN 721), i zato nije važno što činimo, nego stupanj slobode, s kojim to činimo. To je Sartre-ov etički formalizam.

Logička konsekvencija ovog etičkog shvaćanja jest potpuni amoralizam: sve je dozvoljeno činiti. Dostojevski je napisao: "Kad Bog ne bi postojao, sve bi bilo dozvoljeno". Sartre nadovezuje na ovu izreku: "To je polazna točka egzistencijalizma. Doista, ako Bog ne postoji, sve je dozvoljeno" (EH 36).

2. *Etika aktivnosti i zalaganja.* - Potpuni amoralizam protivi se prirodnom moralnom osjećaju čovjeka, pa zato i Sartre odstupa od njega i iznosi pozitivnu etiku, koju on naziva "etikom aktivnosti i zalaganja". On veli: "Egzistencijalizam se ne može smatrati filozofijom kvijetizma, jer on definira čovjeka aktivnošću; niti pesimističkim opisom čovjeka: nema nauke, koja bi bila više optimistička, jer je sudbina čovjeka u njemu samomu; niti pokušajem da ubije u čovjeku volju za djelovanjem, jer mu on veli, da nema nade osim u njegovoj aktivnosti, i da je jedina stvar, koja dopušta čovjeku da živi, a to je akt. Prema tome, na ovom planu, mi imamo posla s etikom aktivnosti i zalaganja". (EH 63).

Ova etika temelji se na posebnom shvaćanju čovjeka. Po Sartre-u čovjek najprije egzistira, a onda se tek definira: egzistencija prethodi esenciji. Ako se on ne može prije egzistencije definirati, to je zato, što on prvotno nije ništa. Tek u toku egzistiranja on postaje nešto. A postat će ono, što bude sam od sebe učinio. "Čovjek, nije, ništa, drugo nego ono što od sebe učini. To je prvi princip egzistencijalizma". (EH 22).

Prema tome čovjek egzistira samo ukoliko ostvaruje sama sebe. "On i nije ništa drugo nego skup akta" (EH 55). Njegova je realnost u njegovoj aktivnosti.

3. *Teorija apsolutne i univerzalne odgovornosti.* - Jer je "sudbina čovjeka u njemu samomu", jer sam svojim slobodnim izborom ostvaruje ideal, koji želi postići, on je i odgovoran za svoje čine. Svatko je ono što jest, jer je sam to htio. I zato je čovjek odgovoran ne samo za ono što čini, nego i za ono što jest.

Ali Sartre ide i dalje. Mi smo odgovorni i za druge. Svaki je čovjek odgovoran za "egzistenciju ljudske vrste" (EN 602), za čitav svijet, jer kakav je on, takav je za njega svijet. "On je prisiljen da odlučuje o smislu bitka u sebi i svuda izvan sebe" (EN 642). I zato čovjek "nosi teret čitavog svijeta na svojim ramenima: on je odgovoran i za svijet i za sebe" (EN 639). On nosi taj teret potpuno sam: "ništa i nitko ne može taj teret olakšati" (EN 641). Naša odgovornost "angažira čitavo čovječanstvo" (EH 26).

4. *Etička tjeskoba.* - Ova duboka i totalna odgovornost izaziva u

čovjeku tjeskobni strah. Osim metafizičke tjeskobe postoji i "etička tjeskoba" (EN 75). Ako čovjek nije, nego se izgrađuje, i ako izgrađujući se prima na se odgovornost čitave ljudske vrste; ako nema vrednote ni etike, koje bi bile date apriori, nego ako u svakom pojedinom slučaju moramo mi sami odlučiti..., a ipak za sve, kako bi mogli ne osjećati se tjeskobnim, kad treba da nešto činimo. Svaki naš čin stavlja na kocku smisao svijeta i mjesto čovjeka u svemiru; svakim od njih, i kad to ne bismo željeli, mi postavljamo ljestvicu univerzalnih vrednota, pa kako nas ne bi hvatao strah pred tako totalnom odgovornošću?" (*Action*, 27. dec. 1944).

A ako ima ljudi, koji ne osjećaju toga tjeskobnog straha, to je, veli Sartre, zato što "prikrivaju svoju tjeskobu, što je izbjegavaju" (EH 28).

Ipak principi, koje Sartre postavlja, ne mogu razjasniti ni odgovornosti za naše čine, ni tjeskobnog straha pred tom odgovornošću. Ako je čovjek "jedini zakonodavac" (EH 93), komu će odgovarati za svoje čine? Ako je ono, što svojom slobodnom odlukom biram, "uvijek dobro" (EH 25), kako da istumačimo "etičku tjeskobu", o kojoj govori Sartre?

Ako nema razlike između dobra i zla, tako da, prema Sartre-ovim riječima, "na isto dođe, da li se čovjek u samoći opija ili upravlja narodima", onda tu uopće nema nikakve etike, onda je "sve dozvoljeno" (EH 35).

Nedosljedan samom sebi, Sartre izgrađuje na svojoj koncepciji čovjeka etičku nauku, koju on, kako smo vidjeli, naziva "etikom aktivnosti i zalaganja" (EH 63).

5. *Egzistencijalni humanizam.* - Posebnu koncepciju čovjeka pretpostavlja i Sartre-ov "egzistencijalni humanizam". Po toj koncepciji čovjek nije zatvoren u se: on je uvijek izvan sebe, on egzistra projicirajući se u budućnost, težeći za transcendentnim ciljevima, nadilazeći uvijek sama sebe. Pod transcendentnošću misli Sartre ne na transcendentnost u značenju, u kojem kažemo, da je Bog transcendentan, nego u značenju nadilaženja sama sebe. To je imanentna transcendentnost, jer čovjek, iako se ne zatvara u se, nego stalno traži ciljeve izvan sebe, ipak ostaje uvijek u "ljudskom svemiru, svemiru ljudske subjektivnosti" (EH 93). Izvan toga svemira nema ništa. Nema Boga Stvoritelja, nema Boga Zakonodavca. Čovjek je sam sebi zakonodavac i on u potpunoj metafizičkoj osamljenosti odlučuje o samom sebi. Zato je ta nauka čisti humanizam. Čovjek istina teži za deifikacijom: "Čovjek postaje čovjekom da bude Bog" (EN 720). To je njegova temeljna težnja. Ali ta je težnja neostvarivi ideal: "Čovjek je uzaludna strast" (EN 708).

I zato je život ljudski besmislen i trka ni za čim. Mi trčimo ne prema transcendentnom cilju, koji ne postoji, nego prema samima sebi. A jer je čovjek uvijek izvan sebe, on ne može nikad ostvariti svoga cilja: Cilj nije

nikad dat, nego ga pronalazimo i projiciramo ukoliko trčimo prema njemu.

I zato je ta trka besmislena: "Apsurdno je što smo rođeni, apsurdno je što umiremo" (EN 631). Ipak se toj trci ne može zanijekati svako značenje. Ideal je ipak smisao bitka za sebe. Taj je ideal za čovjeka: ne povući se u se, nego izaći iz sebe postavljajući si uvijek i uvijek nove ciljeve, kojima će transcendirati sama sebe. Čovjek je ekstatično biće. U ekstazi čovjek se ostvaruje kao čovjek i u tom nalazi smisao svoga života. Ne smisao, koji mu je Bog nametnuo a priori, nego smisao, koji on sam sebi daje (EH 89). To je Sartre-ov egzistencijalni humanizam.

V. SUD O SARTRE-OVOJ FILOZOFIJI

Sartre-ova egzistencijalna filozofija jest ateistički humanizam: potpuna emancipacija čovjeka od Boga. Ta emancipacija započela je već od renesansne periode i jedna je od glavnih karakteristika moderne filozofije za razliku od srednjovjekovne filozofije, koja je shvaćala čovjeka samo u odnosu prema Bogu.

Začetnik egzistencijalne filozofije, Sören Kierkegaard, uspostavlja ponovno ovaj odnos i daje humanizmu teocentrički karakter.

Heidegger, "laicizirani Kierkegaart" (A. Fischer), shvaća ljudsku egzistenciju kao apsolutno izoliranu egzistenciju. Ona nije egzistiranje "pred Bogom" kao kod Kierkegaarda, nego "uvrštenost u ništa".

Sartre, radikalizirani Heidegger, daje humanizmu isključivo antropocentrički i ateistički karakter: Bog ne postoji, postoji samo čovjek. "Nema neba, nema Pakla; postoji samo Zemlja" (Sartre, *Le Diable et le bon Dieu).* Bog ne samo da ne postoji, nego On i ne može postojati. Njegova je ideja kontradiktorna, apsurdna.

Sartre-ov ateistički humanizam jest duboka zabluda. Čovjek se, jer je u biti svojoj konačno, kontingentno i relativno biće, ne može zamisliti bez beskonačnog, nužnog i apsolutnog Bića. Istina, koegzistencija konačnog i Beskonačnog, kontingentnog i Nužnog, relativnog i Apsolutnog jest misterij, ali egzistencija konačnog bez Beskonačnog, kontigentnog bez Nužnog, relativnog bez Apsolutnog jest apsurd. Sartre se odlučuje za apsurd. Njegov ateistički humanizam dovodi do filozofije apsurdnosti. A u filozofiji apsurdnosti sve je apsurdno: i Bog je apsurdan, i vanjski svijet je apsurdan, i život čovječiji je apsurdan, i taj "apsurdni život nalazi svoj epilog u apsurdnoj smrti" (EH 49).

Apsurdan je i sam temeljni princip Sartre-ovog egzistencijalizma: "Egzistencija prethodi esenciji". Esencija i egzistencija jesu metafizički principi bitka. Nema individualne esencije bez egzistencije, koja ju aktualizira,

niti egzistencije bez esencije, jer bi to bila egzistencija ničega, a to je apsurd. Svako konkretno biće ima svoju esenciju, to jest svoju određenu narav, po kojoj je ono što jest. Bez toga ono ne može egzistirati. Egzistencija se može aktualizirati i razvijati samo u granicama i u ontološkom smjeru esencije. Inače iz svega može nastati sve - apsurd, do kojeg Sartre dolazi u svom romanu *La Nausée.*

Za Sartre-a esencije stvari ne postoje: čovjek u evolutivnom procesu svoje egzistencije stvara svoju esenciju.

Ali ako ne postoje esencije, ne postoje nikakvi zakoni: ni logički, ni metafizički, ni fizički, ni moralni, jer zakoni su samo manifestacije biti stvari. A tim se dokida shvatljivost svake stvari: stvari su shvatljive samo zato, jer su to realizirane ideje, aktualizirane esencije.

Tim se dokida i svaki moral. Dobro i zlo rezultiraju iz esencije ili naravi čovjeka i iz naravi bića, s kojima on dolazi u kontakt. Ako nema naravi, ako nema nikakve esencije, onda nema nikakvog kriterija, prema kojem bi se razlikovalo dobro od zla. A onda je sve dozvoljeno: etički nihilizam, koji Sartre dosljedno izvodi iz temeljnog principa egzistencijalizma.

Neegzistiranje esencija dovodi Sartre u vezu s neegzistiranjem Boga. Ako postoje esencije, mora postojati i Bog njihov metafizički temelj. Stvari se tada mogu shvatiti samo kao realizacije ideja Božjih. Ali, prema Sartre-u, Bog ne postoji, ne postoje dakle ni esencije stvari. "Nema naravi ljudske, jer nema Boga da je u svom umu zamisli" (EH 22).

Ako Bog ne postoji, "ne može postojati ni dobro a priori, jer nema beskonačne i savršene svijesti da to dobro zamisli" (EH 35-36).

Sartre dakle sasvim ispravno veže shvatljivost stvari i sudbinu etike za egzistenciju Božju. Za njega Bog ne postoji - dakle sve je apsurdno i sve je moralno dozvoljeno.

Apsurdna je i temeljna nauka Sartre-ova o bitku u sebi i bitku za sebe. Prema Sartre-u, bitak u sebi jest punina bitka, potpuni identitet sa samim sobom. Sva pozitivnost bitka je u njemu. Bitak za sebe jest degradacija, dekompresija bitka, metafizička bolest, koja je zahvatila bitak i, konačno, ništavilo (naslov glavnog filozofskog djela Sartre-ova *Bitak i ništavilo* odgovara ovom dvostrukom tipu realnosti: bitku u sebi i bitku za sebe).

Ali ovako shvaćanje dovodi do apsurdnosti, da metrija (Sartre-ov bitak u sebi konfundira se s bitkom materijalnih stvari) ima ontološki prioritet nad duhom, da su svijest i sloboda s obzirom na materiju degradirani bitak i da je zato sinteza bitka u sebi i bitka za sebe nemoguća, pa prema tome i ideja Boga, koga zamišljamo kao puninu bitka i puninu svijesti nemoguća.

Sve su to samovoljne pretpostavke. Materija je raspršeni bitak: ona ne može biti puni i apsolutno pozitivni bitak. Svijest se dakle uzdiže iznad materije. Bez duha, koji je spoznaje, materija, iako bi postojala, bila bi kao da i ne postoji, jer nitko ne bi znao za njezino postojanje. Sloboda, kao moć autodeterminacije, jest kulminacija ljudske ličnosti, ona ne može biti manifestacija uništavila bitka. Istina, ljudska sloboda nije apsolutna i neograničena, kako misli Sartre. Ona je sloboda konačnog bića i zato bitno ograničena. Sartre-ova sloboda bez razuma, koji je dirigira; bez kriterija, koji joj daje normu; bez zakona, koji je obligira, nije sloboda nego samovolja, kapric. Taka sloboda vodi do apsurda i ona je "prokletstvo" za čovjeka, kako sam Sartre priznaje. Ali principijelno ona je savršenost.

I nikakve kontradikcije nema u ideji apsolutno savršenog Bića kao sinteze bitka i svijesti, bitka u sebi i bitka za sebe. Sartre veli, da je ta sinteza apsolutno nemoguća poradi distance, koju intencionalnost svijesti bitno uključuje. Ako je Bog svijest, On je nužno distanca, dakle neidentičnost sa samim sobom i, prema tome, On nije Bog. I zato Bog kao ontološka realnost jest realizirana kontradikcija, apsurd. A kontradikcija, apsurd ne može egzistirati.

Ovo je mišljenje Sartre-ovo potpuno neispravno. Samo duhovno biće kao u sebi koncentrirani bitak može koincidirati sa samim sobom. Bog, kao apsolutno duhovno Biće, jest apsolutna koincidencija sa samim sobom i svijest te koincidencije. Materijalni bitak, jer je raspršeni bitak, ne može nikad koincidirati sa samim sobom i zato predstavljati savršenost bitka, kako to Sartre predpostavlja. I zato Bog, kao sinteza bitka i svijesti, bitka u sebi i bitka za sebe, nije nikakva kontradikcija, nego ontološka realnost u najvišem stupnju, metafizički temelj svake realnosti, bitka u svim svojim realizacijama, a ujedno i shvatljivosti bitka. Bez tog metafizičkog temelja može biti samo uništavilo i apsurd.

Sartre-ova filozofija, jer svijesno eliminira taj metafizički temelj, jest filozofija uništavila i apsurdnosti. A filozofija uništavila i apsurdnosti nije nikakva filozofija.

Ipak nije sve negtivno u Sartre-ovoj filozofiji. Sartre, kao i drugi egzistencijalistički filozofi, tretira probeleme ljudske osobe, njezine originalnosti, njezine slobode, njezine sudbine, njezine konačnosti, vremenitosti i kontingentnosti, njezine koegzistencije i komunikacije s drugim osobama i konačno njezinog odnosa s Bogom. Sve su to vitalni i fundamentalni problemi čovjeka, i odatle utjecaj Sartre-ove filozofije, a ujedno korisni doprinos i parcijalna istina te filozofije.

Važan doprinos filozofiji jesu također Sartre-ove psihološke i fenomenološke analize ljudske svijesti, intencionalnosti, vremenitosti, analiza

osobnih odnosa među ljudima i psihoanalitičke analize (Sartre iznosi svoju "egzistencijalnu psihoanalizu", koju suprotstavlja Freudovoj psihoanalizi). Te su analize interesantne i originalne i znatno proširuju područje filozofske problematike (originalno tumačenje fenomena stida, pogleda, ljubavi, mržnje, seksualnosti, sadizma, masohizma).

Ipak najvažnija istina, do koje Sartre dolazi svojom fenomenološkom analizom, jest da je konstitutivna fenomenološka nota čovjeka težnja za divinizacijom, da je čovjek sama ta težnja za divinizacijom. Istina, Sartre shvaća tu divinizaciju kao deifikaciju: težnju čovjeka da postane Bogom, što je besmisleno, jer konačno biće ne može nikad postati beskonačnim (to bi bila konfuzija esencija). Ali sama ta misao, da čovjek u biti svojoj teži da svoje konačno i relativno biće fundira u beskonačnom i apsolutnom biću Božjem, da stupi u kontakt s Njim i da se tim kontaktom i sam na neki način divinizira - ta je misao duboka i istinita. Samo divinizirani čovjek jest čovjek u punom značenju riječi, samo divinizirano čovječanstvo jest idealna zajednica ljudi. To je pravi humanizam. Ateistički i antropocentrični humanizam dovodi ili do hladne koegzistencije (Heideggerov Mitsein) ili do otvorenog konflikta, neprijateljstva i mržnje među ljudima (Sartre). Teocentrični humanizam dovodi do ljubavi. Samo je ljubav princip kohezije i harmonije među ljudima. Ona ima svoj metafizički temelj u Bogu, jer Bog je Ljubav. A jer je i čovjek nastao stvaralačkim aktom ljubavi Božje, on gleda u svakom drugom čovjeku samoga Boga i ne može ne ljubiti one, koje je Bog stvorio iz ljubavi. To bi se protivilo bitnoj težnji čovjeka - težnji za sličnošću s Bogom, težnji za divinizacijom: jer Bog je Ljubav. I zato je samo teocentrični humanizam integralni humanizam. To Sartre nije shvatio. On postavlja čovjeka u središte, iz koga je Bog istjeran. A šta se nalazi u tom dedivinizirano središtu? Jedno lice Sartre-ovo veli: "Ja nalazim samo sebe. Pa ni sebe: nego slijed malih ekscentričnih trčanja, malih centrifugalnih gibanja bez središta. Ipak ima jedno središte. To srdedište je: ja, Ja, i užas u središtu" (*Le Sursis*, 107).

Eto to je Sartre-ov antropocentrični, ateistički humanizam: mjesto Boga, užas u središtu čovjeka.

A za čim teži taj dedivinizirani čovjek? Ni za čim. "Život Methieuov klizio je lagano... prema čemu? Prema ničemu" (Sartre, *L' âge de raison*, 212).

Sartre-ova filozofija dovodi do nihilizma i apsurdnosti na svim linijama, a to je najdublja kritika njegove filozofije, a i svake druge forme ateističkog egzistencijalizma.

[1] *Heidegerova djela citiramo na sljedeći način:*
SZ = Sein und Zeit, Halle 1927;
KM = Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1929;
WM = Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1929;
WG = Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1929;
WW = Vom Wesen der Warheit, Frankfurt 1943;
PW = Platons Lehre von der Warheit, Bern 1947;
HW = Holzwege, Frankfurt 1950;
EM = Einfürung in die Metaphysik, Tübingen 1953;
SG = Der Satz vom Grunde.

[2] *Djela Sartre-ova citiramo na sljedeći način:*
EN = L' Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard, 1943;
EH = L' Existencialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946.

Dobri pastir, 10, 1960, 21-47.

TEISTIČKI EGZISTENCIJALIZAM KARLA JASPERSA

Uz ateistički egzistencijalizam (Heidegger, Sartre) o kojem smo govorili u zadnjem broju naše revije, postoji i teistički egzistencijalizam. Njegovi glavni zastupnici jesu Karl Jaspers i Gabriel Marcel.

U zadnje vrijeme G. Marcel ne želi da se njegova filozofija naziva egzistencijalnom filozofijom. U predgovoru svoga djela *Le Mystère de l' être* on i samu riječ egzistencijalizam naziva užasnom ("l' affreux vocable d' existentialisme"). Zato ćemo ovom zgodom govoriti samo o filozofiji Karla Jaspersa.

I. IZ JASPERSOVE "FILOZOFSKE AUTOBIOGRAFIJE"

Jaspers je rođen 23. veljače 1883. u Oldenburgu. Nakon završetka humanističke gimnazije studirao je pravo, zatim medicinu i 1909. postao dr. med. Nakon toga bio je asistent na Psihijatrijskoj klinici u Heidelbergu. God. 1913. habilitirao se kao privatni docent za psihologiju na filozofskom fakultetu heidelberškog sveučilišta, a 1921. posao je redoviti profesor filozofije.

Nacionalsocijalistička država oduzela mu je 1937. profesorsku katedru. God. 1945. postavljen je ponovno za profesora. God. 1948. odazvao se je pozivu na sveučilište u Basel, na kojem i danas predaje.

*

Jaspers je još od djetinjstva bio organski bolestan (bronhijalno proširenje, sekundarna srčana insuficijencija). Sva njegova kasnija aktivnost, svi njegovi planovi bili su uvjetovani ovom temeljnom činjenicom njegova života.

Tim se tumači i njegova povučenost, osamljenost. "Teško sam se približavao ljudima", veli on. To je unosilo i tugu u njegov život. Ipak sve se to izmijenilo kad je u 24. godini susreo Gertrudu Mayer, prema kojoj je osjetio duboku ljubav, i koja je kasnije postala njegova žena i suradnica u njegovom filozofskom radu.

*

Prvo Jaspersovo djelo bila je *Opća psihopatologija* (*Allgemeine Psychopatologie, 1913*). Tu se već zapaža njegova težnja da upozna čovjeka u njegovoj konkretnosti, njegovoj individualnosti i njegovim beskonačnim mogućnostima. "Svaki je bolesni čovjek, kao i svaki čovjek, neiscrpiv". U svakom i duševno bolesnom čovjeku ostaju divni tragovi ličnosti u njenom dubokom misteriju. Odatle respekt prema svakom, pa i prema duševno bolesnom čovjeku. Jaspers izričito veli da je studirao medicinu i psihopatologiju iz "filozofskih motiva".

Nakon habilitacije kod Windelbanda za psihologiju 1913. Jaspers je imao zadaću da drži predavanja iz psihologije. Oslanjajući se na Aristotelovu izreku: "Duša je na neki način sve", on se pod imenom psihologije počeo baviti sa svim što se može znati. Držao je predavanja o duhovnoznanstvenoj psihologiji, napose o socijalnoj psihologiji, o psihologiji naroda, o psihologiji religije, o moralnoj psihologiji. Među tim predavanjima bilo je jedno koje mu je postalo najvažnije: *Psihologija nazora na svijet*. Nakon svršetka prvog svjetskog rata 1919. objelodanio ga je pod naslovom: "*Psychologie der Weltanschauungen*" (Springer - Verlag). Ta je knjiga postala za Jaspersa put k filozofiji.

U historijskoj retrospektivi "*Psychologie der Weltanschauungen*" jest najranije djelo egzistencijalne filozofije. Gotovo sva glavna pitanja koja su egzistencijalistički filozofi kasnije u svojim djelima iznosili, već su tu: pitanje o svijetu kakav je on za čovjeka; o situaciji čovjeka i njegovim graničnim situacijama kojima ne može izmaknuti (smrt, patnja, krivica, borba); o vremenu i pluridimenzionalnosti njegova značenja; o slobodi, o egzistenciji, o nihilizmu, o ljubavi, i tako dalje. "Ovo je djelo - veli Jaspers - bilo temelj moga daljnjeg mišljenja".

Godine 1922. preuzeo je Jaspers redovitu katedru za filozofiju i počeo planski spremati djelo koje je izašlo 1931. god. pod jednostavnim naslovom *Philosophie*, u tri sveska.

U ovom djelu Jaspers strogo rastavlja znanstvenu spoznaju od filozofske spoznaje, ali ističe i njihovu međusobnu ovisnost. Znanstvena je spoznaja apsolutno nužni momenat u filozofiranju. Bez znanosti nije

danas nikakva istinitost moguća. Ispravnost mišljenja u znanostima potpuno je neovisna o filozofskoj istini, ali za ovu relevantna, štaviše neophodno potrebna. Ipak znanost ne može shvatiti koji je njezin vlastiti smisao. Ona ne može pokazati, koji je smisao života. Ona ne može dati nikakvih smjernica za život. To čini filozofija.

U znanosti dolazimo do striktnih i općih spoznaja, a u filozofiji nema takvih objektivnih istina koje se mogu striktno dokazati i koje bi imale vrijednost za sve.

U znanosti učenjak se kao čovjek može rastaviti od spoznaja do kojih je došao, a u filozofiji čovjek se ne može rastaviti od svojih filozofskih misli.

I zato je filozofija radikalno različita od znanosti, iako je u uskoj vezi s njom. Jaspers ističe da ovo njegovo djelo ne nosi naslov *Existenzphilosophie*. Namjera je bila, veli on, da se u duhovno skromnoj sadašnjosti nađe jedan lik vječnog filozofiranja u čitavom svom opsegu. I zato samo drugi svezak ima izričito nasov "*Exsistenzerhellung*".

*

God. 1937. oduzeta je Jaspersu profesura. Od 1938. nije smio ništa više publicirati. Zbog političkih prilika za vrijeme nacionalsocijalizma Jaspers se sve više distancizirao od Njemačke kao političke tvorevine, iako je ostao uvijek Nijemac. Ali je za njega bilo glavno: najprije biti čovjek, a onda iz toga izvora pripadati nekom narodu.

Kad su god. 1945. Amerikanci zauzeli Heidelberg, Jaspers je ponovo preuzeo profesorsku katedru. God. 1946. objelodanio je "*Schuldfrage*" iz svog predavanja u zimskom semestru 1945/46. o Njemačkoj.

Razmišljanje o najnovijim historijskim događajim dovelo ga je do principijelnih pitanja povijesti, do pitanja o svjetskoj povijesti i o našoj situaciji u njoj ("*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949. Jedno malo djelo "*Die geistige Situation der Zeit*" izašlo je 1931).

Jaspers ističe da nema nikakvog prirodnog i nikakvog historijskog zakona koji određuje tok stvari u cjelini. Budućnost ovisi isključivo o odlukama i činima ljudi i, konačno, svakog pojedinca. Odatle važnost svakog pojedinca, njegovog nazora na svijet, njegove filozofije. Filozofija nije bez političkih konsekvencija. Nema nikakvog velikog filozofskog sistema bez političkog mišljenja. Od Platona do Kanta i Hegela, Kierkegaarda i Nietzschea ide velika politička nauka filozofa. Šta je neka filozofija očituje se u njenim političkim konsekvencijama. To nije samo sporedna stvar, nego je od centralnog značenja. Jaspers veli: "Nije slučajno da su nacional-

socijalizam i boljševizam gledali u filozofiji svog duhovnog smrtnog neprijatelja".

*

Uz "*Filozofiju*" najvažnije Jaspersovo djelo jest "*Filozofska logika*". Ono je nastalo, kako veli Jaspers, u godinama najgorče patnje: u vrijeme nacionalsocijalizma i njegova rata. Rad na ovoj prividno najapstraktnijoj i od stvarnosti najudaljenijoj temi bio je jedan način "unutrašnje autoafirmacije". Djelo je zamišljeno u četiri sveska, ali je dosad izašao samo prvi svezak: "*Von der Wahrheit*".

U njemu iznosi Jaspers svoju teoriju o obuhvatnom bitku (das Umgreifende), koji nije ni predmet (objekt), ni misaoni akt (subjekt), nego transcendira i svijest i bitak; svoju teoriju istine, koja nije jedna nego poprima razne oblike, i svoju teoriju "filozofskog mišljenja", koje nije racionalno, iako je uvijek vezano za racionalne akte koje "nadilazi razum, a da ipak ne gubi razuma".

Drugi dijelovi "*Filozofske logike*" bili bi: *Nauka o kategorijama*, *Nauka o metodama* i *Nauka o znanosti*. Jaspers se nada da će se i "za njih naći vrijeme".

U "*Filozofskoj autobiografiji*" Jaspers govori i o svom odnosu prema religiji. Njegovi roditelji bili su protestanti, ali bez ikakvog vjerskog osvjedočenja. Otac mu je iza sedamdesete godine istupio iz protestantske Crkve. Tako je Jaspers bio odgojen u potpuno areligioznoj atmosferi. "Nitko me nije naučio moliti", veli on i cijeli život ostao je bez unutrašnje pripadnosti nekoj specifičnoj religiji.

Po njegovom mišljenju, vodstvo života pripada filozofiji, a ne religiji. A u filozofiji: svatko je upućen na sama sebe; nema nekih fiksnih dogma, nego samostalno traženje istine u vremenu; nema svetih knjiga, nego velika filozofska tradicija od više tisuća godina na Zapadu, u Indiji i Kini. Jaspers govori o filozofskoj vjeri i misli da se u njoj "mogu sresti svi koji pošteno istražuju istinu". Te svoje nazore iznio je u djelu koje nosi naslov "*Der philosophische Glaube*" (1948).

*

Jaspers ističe dvije glavne stvari, na kojima je insistirao u svojim djelima: iskustvo graničnih situacija i ideju komunikacije. Čovjek dolazi do svijesti svoga vlastitoga bića samo u graničnim situacijama. Jedan od motiva zašto je Jaspers izabrao medicinu i psihijatriju jest: upoznati granicu

ljudskih mogućnosti, shvatiti u svom značenju ono što se u javnosti rado prikriva i ne zapaža.

A zatim ideja komunikacije. Čovjek dolazi do svijesti sama sebe samo u kontaktu s drugim ljudima. Mi postajemo mi sami samo utoliko ukoliko i drugi postaje on sam; postajemo slobodni samo utoliko ukoliko i drugi postaje slobodan. I zato je pitanje komunikacije između ćovjeka i čovjeka bilo za Jaspersa najprije praktično, a onda i filozofski temeljno pitanje života. Komunikacija je kriterij prema kojemu se sve može prosuđivati, pa i sama istina: istina je što nas spaja, neistina što nas rastavlja.

*

Jedan karakteristični potez Jaspersove ličnosti: čežnja za veličinom. "Osjećao sam duboki respekt - veli on - pred velikim ljudima i velikim filozofima".

Prvi filozof s kojim se je Jaspers upoznao bio je Spinoza. Na sveučilištu čitao je Fechnera, Wundta, Schopenhauera. Ali značenje tih filozofa za njegovo mišljenje bilo je maleno. Kasnije je upoznao Platona, Aristotela, Plotina, Descartesa, Kanta, Kierkegaarda i Nitzschea. Kant je za njega filozof par exellence. Njemu zahvaljuje pojam "uma" (Vernunft) za razliku od "razuma" (Verstand) i nauku o idejama; Kierkegaardu pojam "egzistencije", a Nietzscheu kritiku znanstvene spoznaje. Veliko značenje za svoju filozofiju daje Jaspers sociologu Maxu Weberu. "Max Weber postao je svojim mišljenjem i svojim bićem za moju filozofiju do danas tako bitan kao nikoji drugi mislilac". Njegov utjeca zapaža se posebno u Jaspersovom djelu "*Psychologie der Weltanschauungen*".

Jaspers drži da današnja epoha u kojoj živimo nije epoha koja stvara velika, jedinstvena djela, kao epoha Laotsea, predsokratika, nekojih Platonovih dijaloga, nekojih biblijskih tekstova. Ona podsjeća na epohu stoičkih filozofa, Plotina, Boetija.

Jaspers veli da je u svojim spisima imao težnju: učiniti što je moguće, da barem malim dijelom "unaprijedi um u svijetu", da u čitaocu stvori nemir pobuđivanjem njegove "moguće egzistencije", da ga ohrabri u ostvarivanju samoga sebe, da ga potakne za traženje smisla svega što postoji, i da ga mišljenjem dovede do onoga što je neshvaćeno i neshvatljivo.

*

U dobi od 70 godina, reflektirajući o svom životu i radu, Jaspers veli: U biti je filozofije da, što ona postaje istinitijom, to se manje može u

vremenu zaokružiti i završiti. U staračkoj dobi filozof se osjeća manje nego ikad završenim. Ostaje svijest da ono bitno još nije rečeno, da se ono definitivno, koje tek naziremo, još nije našlo. I zato retrospektivni pogled na ono što je već učinjeno daje poticaj stvaranju boljeg plana za novi budući rad. Proširivanje uma i duhovnog horizonta nije uključeno u biološki životni krug. Na temelju duhovnih iskustava u starosti pogled se otvara novim vidicima koji sežu u beskonačnost...

("*Philosophische Autobiographie*" u "*Philosophie und Welt*" 275--402)

II. JASPERSOVA FILOZOFIJA

Za Jaspersa filozofija je "sistematsko traženje logosa u totalitetu bitka i naše egzistencije (W 10). 1) Bitak se javlja u tri oblika: empirijski bitak (Objektsein, Dasein), egzistencijalni bitak (Ichsein, Existenz) i bitak u sebi ili transcendentni Bitak (Ansichsein, Transzendenz). Proučavanje predmeta vanjskog svijeta naziva Jaspers orijentiranjem u svijetu (Weltorientierung). Ono je ili znanstveno ili filozofsko. Znanosti daju objektivnu spoznaju vanjskoga svijeta, a filozofija reflektira o znanostima da im odredi smisao, vrijednost i granice: "ona traži problematičnosti faktičnog orijentiranja u svijetu" (I 30).

Proučavanje egzistencijalnog bitka naziva Jaspers "osvijetljenjem egzistenije" (Existenzerhellung), jer egzistencija nije predmet koji se može objektivno spoznati, nego samo osvijetliti: Samo ostvarivanjem samih sebe naša egzistencija dobiva svoje osvijetljenje.

Filozofsko istraživanje transcendentnog Bitka jest predmet metafizike. Tri sveska Jaspersovog glavnog djela *Philosophie* nose naslov: *Weltorientierung*, *Existenzerhellung* i *Metaphysik*.

U drugom glavnom djelu *Von der Wahrheit* iznosi Jaspers svoju nauku o "obuhvatnom bitku" (das Umgreifende). Obuhvatni bitak jest bitak koji nadilazi sve konkretne predmete i sve horizonte u kojima se neki bitak može pojaviti. On je totalitet u kojem se sve pojavljuje i koji je transparentan u svemu što se pojavljuje. "Taj obuhvatni bitak mi tražimo kad filozofiramo" (W 39).

Taj obuhvatni bitak jest ili bitak u sebi (svijet i transcendentni Bitak) ili bitak koji smo mi sami.

Prema tome glavne teme Jaspersove filozofije jesu: svijet, ljudska egzistencija, transcendentni Bitak.

1. SVIJET

Za Jaspersa svijet u širem značenju jest skup predmeta koji se mogu znanstveno proučavati. Granice znanosti koincidiraju s granicama toga svijeta. Ali svijet znanstvenog istraživanja nije nešto zadnje, nije obuhvatni bitak, nego samo njegova pojava.

Obuhvatni bitak svijeta (svijet u užem značenju) jest nešto "apsolutno drugo", i on izmiče našoj spoznaji. Ali u njemu je porijeklo svake realnosti, onoga što nazivamo materijom. U njemu je kako veli Jaspers, "ponor punine iz kojega proizlazi bekonačno bogata pojavnost svijeta" (W 90).

Mi postajemo svijesni realnosti obuhvatnog bitka svijeta zapažajući granice spoznaje svijeta. Kad ne bi bilo granica te spoznaje, kad bi svijet bio jedna harmonijski kauzalno povezana i teleološki uređena cjelina i po sebi potpuno shvatljiva, onda bi svijet bio sami bitak izvan koga ništa drugo ne bi bilo. Svijet bi bio jedno s Bogom, Bog ništa drugo nego sami taj totalitet (W 103). Ali postoje granice spoznaje svijeta. Otkrivati te granice jest "stvar filozofiranja u znanostima" (W 96).

*

Iako se pojave u svijetu upućuju na svoj temelj i izvor u obuhvatnom bitku svijeta, i taj obuhvatni bitak nije nešto apsolutno, nije causa sui: on ima svoj temelj i svoje porijeklo u drugom obuhvatnom bitku, transcendentnom Bitku - Bogu. "To se mitski izražava: svijet je stvoreni bitak" (W 90). Jaspers veli "mitski", jer misao stvaranja svijeta od Boga ima za njega samo "simbolički karakter" (Ph W 144).

*

Mi smo sami u svijetu dio svijeta. Svijet omogućuje da smo, što smo i šta možemo biti. Ali svijet nije dostatni razlog naše opstojnosti. Ono što konkretizira naš bitak (svijest, duh, egzistencija) jest nešto više nego što je svijet. I naš bitak kao i bitak svijeta ima korijen u transcendentnom Bitku (W 93).

*

Svijet i sve što je u svijetu jest za nas tajna. Filozofija osvjetljuje tu tajnu i dovodi nam je u svijest. Ona počinje sa čuđenjem: šta je sve ovo u svijetu, zašto je i odakle je?

Što filozofija više prodire u tajnu svijeta, to čuđenje sve više raste. To nije više svijet osjetnog zapažanja i znanstvenog istraživanja, nego svijet u svojoj dubinskoj dimenziji, u kojem sam transcendentni Bitak postaje transparentan. Otkrivati tu dubinsku dimenziju stvar je filozofije.

2. ČOVJEK

A. *Egzistencija*. - Čovjek se, prema Jaspersu, može promatrati kao empirijska realnost (opstojnost, Dasein), kao intelektualno biće (svijest uopće, Bewusstsein überhaupt), kao duhovno biće (duh, Geist) i kao egzistencijalno biće (egzistencija, Existenz).

U opstojnosti čovjek se realizira, u svijesti intelektualizira, u duhu spiritualizira (W 131), a samo u egzistenciji on postaje on sam: individualno, autonomno biće potpuno svjesno samoga sebe. Ta autonomija i svjesnost bitka jest egzistencija ("Selbstsein heisst Existenz", W 76).

Iako autonoman, čovjek nije sam sebi dostatan. Svojom opstojnošću vezan je za svijet, a svojom egzistencijom za transcendentni Bitak. Bez svijeta nema opstojnosti, ali u čovjeku ima nešto što nadilazi svijet (W 216). Postoji u njemu težnja da se iznad svoje opstojnosti uzdigne do Apsolutnog, do Vječnog, i zato "egzistencija", po kojoj je opstojnost više nego opstojnost, mora imati drugo porijeklo nego opstojnost" (W 78).

U tom je bitna razlika između čovjeka i životinje. Životinja je "opstojnost bez egzistencije" ili "apsolutno uspavana egzistencija" (W 78), a čovjek je egzistencija koja bitno nadilazi opstojnost i postaje svjesna svoje transcendentne ovisnosti. Jaspers veli da je bit egzistencije u transcendiranju same sebe (II 145), da je njezin pravi bitak traženje transcendentnog Bitka (I 27) i da samo u njemu nalazi svoje smirenje (II 165).

Jer je egzistencija u napetosti između opstojnosti i transcendentnosti,čovjek nije nikada fiksna, završena, nego samo moguća realnost: on je "moguća egzistencija". Samo u vremenskoj sukcesiji on ostvaruje svoj bitak. Biti znači za njega postojati ("Menschsein ist Menschwerden", E Ph 70). I zato samo on ima svoju povijest "egzistencija je povijesna" (W 834). Povijesni karakter egzistencije ili povijesnost (Geschichtlichkeit) ne smije se konfundirati s pasivnim nizom događaja koje notira historija. Povijesnost je "jedinstvo opstojnosti i egzistencije" (II 122), "nužnosti i slobode" (II 125), "vremena i vječnosti" (II 126).

Kao i Kierkegaard, Jaspers ističe napose "jedinstvo vremena i vječnosti" (W 82). "Egzistencija nije ni nevremenitost (Zeitlosigkeit), ni vremenitost (Zeitlichkeit) kao takova, nego jedno u drugome, ne jedno bez drugoga" (II 126).

Vrijeme je manifestacija egzistencije koja sukcesivnim odlukama ostvaruje samu sebe. Ono je kao buduće: mogućnost; kao prošlo: vezanost vjernošću samom sebi; kao sadašnje: odluka (I 16). A vječnost: "dubina vremena kao povijesna manifestacija egzistencije" (I 17). Jaspers precizira: "Paradoks povijesne svijesti egzistencije da trenutno vrijeme uključuje u sebi bitak vječnosti, ne znači da je vječnost još izvan toga negdje drugdje nego gdje se ona vremenski pojavljuje" (II 129).

Ukoliko djelujemo u vremenu na bezuvjetan način, ukoliko ljubimo na bezuvjetan način, vječnost je u vremenu. Što iščezaje u vremenskom trenutku jest ipak vječno, i to je egzistencija (I 17).

B. *Sloboda i odgovornost*. - Egzistencija se identificira sa slobodom. "Slobodni bitak čovjeka (das Freisein) nazivamo također egzistencijom" (E Ph 43). Sloboda je moć da biramo između mnogih mogućnosti koje nam se nameću. Egzistencijalni izbor nije rezultat borbe motiva, niti pokornost nekom objektivno formuliranom imperativu. Odlučno je za izbor da ja biram (II 180). U odluci kojom biram neku određenu mogućnost ja sam svjestan da stvaram svoje vlastito biće, da sam ja sam izvor svoga djelovanja i svoga bića. U slobodnoj odluci nije moguća rastava izbora i moga ja, nego ja sam sam sloboda toga izbora (II 182).

Sloboda je dakle apsolutni početak i kao takav racionalno ne istumačiv. Ali sloboda nije apsolutna. Ona je vezana za neke uvjete "Nema slobode bez znanja" (II 177), jer, ako je sloboda izbor, moram poznavati mogućnosti između kojih biram. isto tako: "Nema slobode bez zakona" (II 178). Ja sam slobodan ukoliko se pokoravam impertivu, koji nlazim u samom sebi, a kojem bih se mogao i ne pokoriti. Postoje, veli Jaspers, nužne norme djelovanja i motiviranja, koje mogu slijediti ili ne. Te norme obligiraju evidentno, jer su identične s mojim vlastitim bićem (Ii 178).

Sloboda nije apsolutna zbog toga što se ona očituje uvijek samo u svladavanju opreka: opreka vlastite naravi i opreka vanjskoga svijeta. "Sloboda koja svladava svaku opreku jest fantom" (II 191). I zato ona nije nikad posjed, nego neprestano sticanje (II 185).

Uz paradoks slobode da je ona apsolutni početak, a da ipak nije apsolutna, Jaspers ističe i drugi paradoks: jedinstvo slobode i nužnosti. Sloboda je uvijek vezana s nužnošću. Moja prošlost nužno determinira moju sadašnjost. U izboru ja sam, istina, slobodan, ali tim samim ja se vežem i postavljam temelje svoje budućnosti. Jaspers veli: "Moj je bitak vezan samim sobom, a ujedno i slobodan" (II 195). Determinacija je autodeterminacija, nužnost je identična sa slobodom.

Ako se pita: koji je metafizički temelj i izvor slobode, Jaspers odgovara da to može biti samo transcendentno Biće - Bog."Jer slobodan

sam samo tada, ako sam postigao u sebi neovisnost o svakoj realnosti u svijetu i o svojoj vlastitoj opstojnosti, tj. ako nasuprot svakoj opstojnosti, svijesti, duhu stojim pred transcendentnim Bićem u pravom smislu riječi. Samo transcendentnom Biću mogu se bez rezerve predati" (W 11). "Čovjek ima samo jedno porijeklo... To je porijeklo u božanstvu. Samo je tu izvor njegove slobode" (W 216-217). Sve drugo, ako se apsolutizira, skučuje i ograničuje njegovu slobodu. I u ovoj perspektivi dolazimo do paradoksa slobode: "Sa slobodom vezana je apsolutna transcendentna ovisnost" (W 989).

Jaspers je mišljenja da u slobodi i samo po njoj dolazimo do svijesti transcendentnog Bića (II 198). "Što je čovjek više u pravom smislu slobodan, to mu je Bog sigurnija realnost" (E Ph 62-63).

*

Samo u odnosu prema transcendentnom Bitku slobodno djelovanje postaje, kako to Jaspers naziva, bezuvjetnim djelovanjem. Ono je "izražaj samosvjesne egzistencije koja u pojavi opstojnosti, usmjerena na svoj transcendentni Bitak, čini ono što joj je vječno bitno" (II 293).

Bezuvjetno djelovanje vezano je za bezuvjetnost etičkog imperativa i za pojavu savjesti. "Savjest traži da razlikujemo između dobra i zla" (II 269), a etički imperativ zapovijeda da činimo ono što je dobro, "što je bitno", da se ne gubimo u imanentnom, nego da usmjerimo svoju aktivnost prema transcendentnom. Zlo je podavati se osjetnim težnjama, užicima i sreći ovoga svijeta, opstojnosti kao takovoj, ukratko: "zao je život čovjeka koji ostaje u uvjetnom, i zato se odvija kao život životinja". (E Ph 56).

Naprotiv, dobar je život koji, istina ne zabacuje sreću opstojnosti, ali je podvrgaje moralnom zakonu, zakonu moralno ispravnog djelovanja. To je bezuvjetno djelovanje.

Zlo je volja za zlom... nihilistička volja za uništenjem svega što jest i što predstavlja neku vrednotu. Dobro je, naprotiv, ono što je bezuvjetno, tj. ljubav i volja za pravom stvarnošću (E Ph 57). Čovjek može samo jedno ili drugo htjeti. On slijedi ili sklonost ili dužnost; on djeluje ili iz čistih ili iz zlih motiva; on živi iz mržnje ili iz ljubavi. Ljubav ide u smjeru bitka, mržnja u smjeru nebitka. Ljubav traži odnos s transcendentnim Bitkom, mržnja je egoistična rastava od transcendentnog Bitka. Ljubav djeluje kao tiho izgrađivanje u svijetu, mržnja kao bučna katastrofa koja uništi bitak u opstojnosti, pa i samu opstojnost (E Ph 58).

"Iz ljubavi živjeti, to izgleda da sve drugo uključuje" (E Ph 59).

U glasu savjesti, koja razlikuje dobro i zlo, dolazi do izražaja

rascijepanost našega bića: naše pravo ja postavlja zahtjev našoj empirijskoj opstojnosti. "U savjesti, veli Jaspers, govori mi glas, koji sam ja sam.... Ja sam govorim sebi (II 268). "Glas savjesti nije glas Božji. U glasu savjesti upravo je šutnja božanstva. Ono ostaje ovdje kao i svagdje sakriveno" (II 272). Prema tome, zaključuje Jaspers, "savjest nema nikakvog suca nad sobom" (II 274).

Sa slobodom vezan je osjećaj odgovornosti. "Ja sam odgovoran za ono što sam učinio. Jer znam šta sam učinio, preuzimam odgovornost za to na se" (II 196). A ujedno i osjećaj krivice: "Jer znam da sam slobodan, priznajem se krivim" (II 196). Jaspers je mišljenja da je svki pojedinac kriv ne samo za zlo koje je on sam počinio nego i za zlo koje se događa u svijetu, "ukoliko nije učinio šta je mogao, ukoliko nije svoj život založio da to zlo zaprječi i da dobro ostvari. On je ostao na životu samo uz cijenu da je zlo u svom svijetu svojom neaktivnošću pripustio" (W 536).

Ali osim moralne krivice postoji i dublja, metafizička krivica: krivica samoga bitka čovjeka. "Krivica u širem značenju jest opstojnost kao takva" (W 932). I Jaspers ponavlja Calderonovu misao: najveća krivica čovjeka jest što je rođen. Njegova opstojnost znači ograničenje za opstojnost drugih bića, i u tom je njegova krivica.

Pa i sama konačnost čovjeka jest metafizički temelj osjećaja krivice. "Konačnost čovjekova izvor je neistine..., a sa svakom neistinom u čovjeku vezana je i njegova krivica" (W 530, 531).

Zbog svoje konačnosti čovjek se ne može nikada ostvariti u svom totalitetu: odatle osjećaj krivice.

I Jaspers dolazi do zaključka: "Svojom slobodom ja sam u svakom slučaju kriv" (III 221).

C. *Granične situacije.* - Čovjek se ostvaruje u vremenu, a jedno sredstvo toga ostvarivanja jest doživljavanje graničnih situacija.

Ljudski bitak je situacioni bitak ("In - Situation -Sein", II 203). Situacije se mijenjaju, ali neke su temeljne, fatalne, definitivne. To su granične situacije (Grenzsituationen). "Situacije kao što su: da sam uvijek u situacijama, da ne mogu živjeti bez borbe i bez patnje, da neizbježivo uzimam na sebe krivicu, da moram umrijeti, nazivam graničnim situacijama" (II 203). U našoj opstojnosti mi ne vidimo više ništa iza njih. Mi ih ne možemo promijeniti, niti iz nečeg drugog izvesti ili istumačiti, nego samo osvijetliti.

Za ostvarivanje u nama moguće egzistencije one su od presudne važnosti. "Mi postajemo mi sami, veli Jaspers, ako otvorena oka stupamo u granične situacije... Granične situacije iskusiti i egzistirati jest jedno te isto" (II 204). Temeljne granične situacije jesu: smrt, patnja, borba, krivica.

Smrt. - Smrt je kao biološka činjenica jednostavni prestanak moje vremenske opstojnosti. Ona je granična situacija, ako ima za me egzistencijalno značenje, tj. ako produbljuje moj život. Tako smrt ljubljenog bića postaje sastavni dio moga života. "Onaj koga uistinu ljubim ostaje egzistencijalna prisutnost" (II 222).

Mi nemamo iskustva vlastite smrti. Ali, ako u vidu smrti orijentiramo i ispitujemo život, smrt postaje za nas granična situacija. Ona aktualizira naše mogućnosti i tako nas formira: "smrt postaje ogledalo egzistencije" (II 223). Smrt ništi samo našu empirijsku opstojnost, a kao egzistencijalna bića mi smo u nekom smislu besmrtni. U našim slobodnim odlukama, koje su manifestacija ljubavi i glasa savjesti, ima nešto što je vječno. "Prisutnost vječnoga jest već besmrtnost... Mi smo smrtni, kad smo bez ljubavi, besmrtni, kad ljubimo. Naša ljubav prema mrtvima bila bi nevjerna, kad bi izgubila svijest vječnosti" (Ph W 152, 153). Nije besmrtnost, veli Jaspers, jednaka za sve kao rođenje i smrt. Ona ne nastaje sama od sebe: ona je osobna akvizicija. "Ja stičem besmrtnost ukoliko ljubim i postajem dobar... Ljubeći ja vidim besmrtnost onih koji su u ljubavi vezani sa mnom (Ph W 154). Prema tome, "besmrtnost nije u budućnosti kao neki drugi bitak, nego kao već u vječnosti prisutni bitak. Ona ne postoji, nego ja stupam u nju kao egzistentno biće" (III 92). Ona je "metafizički izraz za elan egzistencije" (III, 93). A besmrtnost u strogom smislu riječi, osobna besmrtnost, besmrtnost duše, filozofski niti se može dokazati ni pobiti (Ph W 149).

Patnja. - "Patnja je ograničenje opstojnosti, djelomično uništenje: iza svake patnje stoji smrt" (II 230). Patnja ima egzistencijalno značenje ako je shvatim kao "put k pravom bitku" (W 855).

Kad bi samo sreća ispunjala naš život, moguća egzistencija bila bi uspavana egzistencija. "Čudno je, veli Jaspers, da čista sreća djeluje prazno. Kao što patnja ništi faktičnu opstojnost, tako sreća izgleda da ugrožava pravi bitak" (II 231).

Patnja je znak da ovaj svijet, koji omogućuje patnju, i naše biće koje pati nije nešto apsolutno, nego da upućuje na apsolutno Biće. Tim patnja dobiva svoje metafizičko i egzistencijalno značenje.

Borba. - Čovjek, kao egzistencijalno biće, u procesu je postajanja, ostvarivanja samoga sebe. A taj proces nije moguć bez borbe sa samim sobom.

Život u zajednici nemoguć je bez borbe: borba interesa, borba za opstanak.

Pa i sama ljubav nije bez borbe. Ljubav nije kao posjed s kojim mogu definitivno računati. Ona je uvijek u pitanju i zato uvijek samo rezultat

borbe i sa samim sobom i s ljubljenom egzistencijom drugoga.

Bez borbe bila bi egzistencija prazna. Ona ne bi došla do realizacije svojih mogućnosti i ostala bi na nivou čiste opstojnosti. U tom je egzistencijalno značenje borbe.

Krivica. - Po mišljenju Jaspersovu čovjek ima osjećaj krivice tim samim što je posebno, determinirano biće. "Tim samim što sam ovaki, smatram se krivim" (II 33).

Osjećaj krivice vezan je također za svijest slobode: "Jer znam da sam slobodan, priznajem se krivim" (II 196).

Moja je krivica i u tom što nikakvom aktivnošću ne mogu doći do potpunog i savršenog ostvarenja svoje ličnosti. A ne mogu izbjeći krivici ni tim da se apstiniram od svake aktivnosti. " Ako mogu nešto učiniti, a ne učinim to, kriv sam za posljedice svoje neaktivnosti. Dakle činio nešto ili ne činio, obadvoje ima posljedice, u svakom slučaju zapadam neizbježivo u krivicu" (II 247). Egzistencijalno živjeti znači, dakle, živjeti pod stalnim i nesavladivim pritiskom krivice. Krivica drži egzistenciju u stalnoj napetosti. I u tom je njezino egzistencijalno značenje.

Granične situacije jesu manifestacija naše konačnosti i ograničenosti, a one su ujedno indikacija neke više realnosti, koju osjećamo kao granicu naše egzistencije. I zato veli Jaspers: "Granica ovdje stupa u svoju pravu funkciju: biti još imanentna i već ukazivati na transcendentni Bitak" (II 204).

Granične situacije jesu imanentni indeks transcendentnog Bitka.

D. *Egzistencijalna komunikacija.* - Ljudska egzistencija nije izolirana egzistencija: "U izoliranju egzistencije...prestaje čovjek biti egzistencijalan" (W 1015). Zato je komunikacija, tj. život s drugima, konstitutivna za egzistenciju. Ali ne površna komunikacija, koja ostaje na nivou opstojnosti ("Daseins - Kommunikation") i u kojoj naše pravo ja ne dolazi do izražaja, nego "egzistencijalna komunikacija", intimni kontakt dviju egzistencija koje hoće da ostvare svoje pravo ja.

Egzistencijalna komunikacija jest "ljubavna borba" ("liebender Kampf"): ljubav i borba zajedno. Borba za vlastitu egzistenciju i za egzistenciju drugoga. "To nije borba dviju egzistencija jedne proti druge, nego zajednička borba protiv sama sebe i drugoga, ali samo borba za istinu" (II 66). I zato ta borba ne rastavlja nego spaja dvije egzistencije u ljubavi.

Egzistencijalna komunikacija i pretpostavlja i stvara ličnost čovjeka. "Ja ne mogu postati ja sam, a da ne stupim u komunikaciju, a ne mogu stupiti u komunikaciju, a da nisam ja sam u svojoj osamljenosti" (II 61). I zato: "Ukoliko ličnost postaje istom u komunikaciji, nisam ni ja ni drugi fiksna supstancija koja bi prethodila komunikaciji" (II 70). Jaspers insistira

na važnosti egzistencijalne komunikacije "Sve što jesmo, jesmo u komunikaciji... u egzistencijalnoj zajednici" (W 378). "Samo zajedno možemo postići, što svaki hoće postići" (II 57).

Samo u egzistencijalnoj komunikaciji ostvarujemo pravu ljubav i bitnu istinu. "Bez egzistencijalne komunikacije svaka je ljubav problematična" (II 72). "Bitna istina nastaje samo u komunikaciji za koju je vezana" (II 113). I zato je "filozofska istina funkcija komunikacije sa samim sobom i s drugim" (II 114).

Prava filozofija nastaje samo u zajednici: filozofiranje je simfilozofiranje. "Nedostatak komunikacije filozofa jest kriterij neistine njegova mišljenja" (II 114).

Jaspers zaključuje svoje misli o komunikaciji riječima: "Ako se sve sruši što je predstavljalo za me važnost i vrednotu, ostaju ljudi s kojima stojim ili mogu stajati u komunikaciji, i ostaje istom s njima što je za mene pravi bitak" (II 117).

E. *Teorija istine.* - Jaspersova teorija istine jest teorija o pluralitetu i pluridimenzionalnosti istine. Istina nije jedna i nije ista za sva područja realnosti. Pragmatična istina, znanstvena istina, filozofska istina jesu inkompatibilne. Egzistencijalna istina stoji jedna nasuprot drugoj. Filozofska i religiozna istina ne koincidiraju. Raznim sferama obuhvatnog bitka odgovaraju različite vrste istine: "Svaki način obuhvatnog bitka... ima svoju istinu" (W 681).

Jaspers posebno ističe radikalnu razliku između znanstvene i filozofske istine. Znanstvena istina, zbog svoje striktnosti, nameće se našem razumu, ali nas ostavlja indiferentnima. Filozofska istina, naprotiv, intimno je vezana s našom ličnošću. "Sokrat i Bruno umrli su za svoju filozofsku istinu, jer je bila identična s njima" (W 651). A znanstvena istina, koja se može striktno dokazati, nije istina, za koju bi imalo smila umrijeti". "Jer istina vrijedi neovisno o tom, šta sam i šta radim. Filozofska istina,naprotiv, nije neovisna o meni, nego vrijedi samo ukoliko je u meni živa" (W 652).

Taku istinu, s kojom živimo i umiremo, s kojom se identificiramo, naziva Jaspers egzistencijalnom istinom, istinom egzistencije (W 619). To je "moja istina" (II 417), "istina s kojom ja kao egzistencija stojim i padam" (I 145), "istina koja sam ja sam" (II 416).

Ta je istina zapravo istinistost (Wahrsein). I Jaspers shvaća istinitost egzistencije kao "čistoću duše, čestitost, respekt prema stvarnosti, ljubav prema izvornosti" (W 551). Steći istinu znači za čovjeka ostvariti metamorfozu iz konfuznog u jasno stanje svoga bića (W 3).

Istina egzistencije, "moja istina", nije jedina istina: postoje i druge istine drugih egzistencija, koje su često u sukobu jedna s drugom. I zato ne

mogu reći: postoji jedna istina, nego: "ja sam kao egzistencija jedna istina, ali sam istina samo s istinom druge egzistencije" (W 743).

Iz činjenice mnoštva istina slijedi i njihova relativnost. Svaka istina jest partikularna i s tim samim relativna: ona vrijedi samo uz neke pretpostavke i uvjete. Za znanstvenu spoznaju to je evidentno. Ona nije apsolutna, jer "njezin predmet nije stvar u sebi..., nego samo objekt za subjekt" (W 735). Ali i egzistencijalna istina, iako bezuvjetna, bezuvjetna je samo za određenu egzistenciju, i upravo zato ne vrijedi za sve (W 974).

Osim toga, mi nismo nikad u posjedu totalne istine. "Za nas je istina traženja i sticanja istinitog u uvijek konačnim oblicima". (W 461). Ona nije u posjedovanju, nego u samoj dinamici traženja, "u gibanju", kako veli Jaspers. "Dok postoji gibanje, postoji i istina, čim prestane gibanje, ostaje samo neistina" (W 842).

Ako je istina u traženju, traženje je uvijek u opasnosti neistine. "Svakoj je istini zajedničko da, gdje je ona, na bilo koji način i neistina mora biti moguća" (W 460). Štaviše, istina je tako vezana za neistinito, da je ono jedan njezin momenat (W 475).

Izvor neistine leži u "nekoincidenciji načina obuhvatnog bitka" (W 511), a zato "istina leži u jedinstvu svih načina obuhvatnog bitka" (W 849). Ona je "sami bitak u svom očitovanju" (W 458), "obuvatni bitak u apsolutnom smislu" (W 460).

Izvor je neistine u konačnosti čovjeka (W 530), a istina je u "transcendiranju konačnosti" (W 496).

Izvor je neistine u zlu, a "istina se otvara samo ljubavi" (W 987). Za Jaspersa, "zlo je volja koja se okreće protiv istine kao takve" (W 533). Ono je "u neljubavi, u mržnji, u volji za uništenjem, za ništavilom" (W 535). Jaspers zaključuje: "U svakom načinu obuhvatnog bitka koji smo mi stoji istina nasuprot nekoj neistini, i u svakom nastaje specifični osjećaj nedostatnosti, koji nas tjera k drugoj, dubljoj istini" (Ex Ph 33).

Nema definitivne, apsolutne istine. "Sama se istina mijenja" (W 306). "Istina je u vremenu uvijek na putu, uvijek u gibanju, pa i u svojim najdivnijim kristalizacijama nije definitivna" (W 961). "Istina je povijesna, ukoliko sam ja sam s njom identičan" (Ph W 57). Ni filozofija "ne može dati definitivne istine" (W 966). Nijedna istina "nije istina u apsolutnom smislu" (W 980).

Ipak mora postojati apsolutna istina: bez nje ni vremenske istine ne bi bile istine. Svako traženje istine pretpostavlja tu istinu. Svaka relativna istina jest istina samo utoliko ukoliko je odsjev apsolutne istine: "Apsolutno je na paradoksalan način u relativnom" (W 733).

Ali ta apsolutna istina nije imanentna nego transcendentna. "Apso-

lutna istina može biti samo transcendenti Bitak. Religiozno rečeno: ako apsolutna istina postoji, to samo Bog može biti Istina" (W 743).

Ali ta je istina nama nepristupačna. Što od te istine možemo shvatiti, ograničeno je "siromaštvom naše duše" (W 499).

*

Moć kojom spoznajemo istinu na filozofskom području jest um (Vernunft). Um je "neograničena otvorenost za svaku istinu i stvarnost" (W 677). Um i egzistencija upućeni su jedno na drugo: um rasvjetljuje egzistenciju, egzistencija daje umu realnost i sadržaj. Bez uma ostaje egzistencija neaktivna, uspavana, a um, s druge strane, ne postoji kao čisti um, nego kao aktivnost moguće egzistencije (W 677).

Temeljna karakteristika uma jest težnja za jedinstvom. "Um traži jedinstvo, ali ne bilo kakvo jedinstvo samo poradi jedinstva, nego Jedno u kojem je sve" (W 118), "u kojem je sva istina" (Ex Ph 48). To jedno jest transcendentni Bitak, ta istina jest apsolutna Istina.

*

Ipak istina nije samo stvar uma, nego i ljubavi. Um postaje aktivan samo pod impulsom ljubavi". Jaspers veli: "Samo ljubavi otvara se bitak i istina. (W 1004). Bez ljubavi propada obadvoje... Bitak i istina otkrivaju se samo bitku onoga koji spoznaje i misli pod impuslom ljubavi" (W 1004). "Istina u svom totalitetu pristupačna je samo totalnoj ljubavi. Sama istina jest elan erosa u meni. Istina daje zadnji odgovor preko ljubavi". (W 1005).

F. *Filozofija ljubavi*. - Ljubav je težnja da izađemo iz nedostatnosti i izoliranosti svoga bića i da dođemo do punine i intimne zajenice s drugim bićem (W 1007).

"*Ljubav je afirmacija bitka*" (W 1007): ja hoću i želim da bitak jest, postoji i vrijedi. A ljubav je i afirmacija ljubljene osobe: ja hoću i želim njezinu opstojnost, ja hoću i želim njezinu prisutnost.

Ljubav je istom onda prava ljubav, ako je ujedno i ljubav prema bitku. "Visina ljubavi određena je visinom bitka koji u ljubavi zajedno ljubimo" (W 1001). Ljubav je skučena, ako nije ujedno i ljubav prema bitku: ljubav prema čovjeku u zajednici ideja, ljubav prema stvarima i bićima u svijetu i svijetu kao cjelini, ljubav prema Bogu.

Ljubav prema bitku u raznim svojim manifestacijama bitno je različna od osobne ljubavi: ljubavi prema osobama. "Osobna ljubav jest ljubav u pravom smislu riječi, prva i izvorna ljubav, u kojoj svaka ljubav

prema bitku nalazi svoje ispunjenje... Ljubav prema uvijek jednostavnoj, nenadoknadivoj osobi jest izvor svake ljubavi" (W 1002). "Svaka ljubav konačno je vezana za ljubav prema drugom čovjeku. Bez ljubavi prema čovjeku svaka je ljubav prazna" (W 1009).

Ljubav se ostvaruje i razvija u koegzitenciji: Individualno osobno biće veže se s drugim individualnim osobnim bićem, i u dinamici njihove ljubavi sve što jest svijetli u sjaju svoga bitka (W 1009).

"*Ljubav je prisutnost transcendentnosti u imanentnosti*" (II 277). Nigdje nema tako dubokog osjećaja i sigurnosti o našem transcendentnom izvoru kao u ljubavi. Svaka duboka ljubav uzdiže nas iznad vremena i budi u nama svijest vječnosti i svijest povezanosti s transcendentnim Bitkom.

A i sami transcendentni Bitak,Bog, može biti predmet ljubavi. Ljubav prema Bogu i ljubav prema čovjeku izgleda da su oprečne, da se međusobno isključuju i da su bitno različite.Ali one su nerastavljive: "Mi ne možemo ljubiti Boga bez čovjeka, ni čovjeka bez Boga" (W 1003).

Ali Jaspers ne usvaja kršćansku istinu da je Bog Ljubav. Ljubav je nedostatak, težnja, gibanje, i zato reći da je Bog Ljubav znači degradirati Boga na čovjeka i oduzeti mu Njegov transcendentni karakter. Prema tome, veli Jaspers: "U ljubavi mi, istina, osjećamo Boga, ali Bog nije ljubav" (W 1012).

"*Ljubav je ostvarivanje samoga sebe i predanost samoga sebe*" Sve sfere našega bića karakterizira posebna ljubav: vitalna, intelektualna, duhovna, egzistencijalna ljubav. Svi načini ljubavi povezani su: jedan se ne može potpuno ostvariti bez drugoga. Ako se jedan od njih izolira ili apsolutizira, ljubav se gubi. Tako, ako se u seksualnoj ljubavi tijelo osamostali, ljubav je mrtva (II 279).

U potpunoj ljubavi dolaze do izražaja sve nijanse ljubavi od seksualne do metafizičke ljubavi (ljubavi iz nadzemaljskih motiva). Jaspers veli: "Seksualna je ljubav signum jedinstva svih načina ljubavi. Bez nje nema nikakve druge" (W 1001). A o metafizičkoj ljubavi vrijedi Goetheova izreka: "Das ewig Weibliche zieht uns hinan" (W 1001).

"*Ljubav je ostvarivanje samoga sebe i prednost samoga sebe*" (II 278). U ljubavi ja postajem ja sam: "Ljubeći ja sam u drugom ja sam (W 1011). Ljubav ostvaruje samostalnost ličnosti i slobodu: "Samostalnost ličnosti i ljubav jesu identične" (W 988).

A tu samostalnost, na paradoksalan način, ostvarujem totalnom predanosti drugom: "Kad se uistinu potpuno, bez rezerve, predajem drugom, nalazim sama sebe" (II 278).

"*Ljubav je misterij*" (W 992). Ona nije ovisna o mojoj volji: ja ne mogu stvarati planove da ću i šta ću ljubiti ili ne ljubiti. Ona nije ovisna ni

o mojoj spoznaji: "Ja ljubim već prije nego znam da ljubim" (W 922). "Ljubav ne zna šta i zašto ljubi" (II 277). Ali kad već ljubi, ona hoće neumoljivo da zna sve o ljubljenom biću, jer "ona podnosi i bol negativnog kao momenat svoje biti" (II 277).

"*Ljubav je jednostavna riječ za najdublje i najpozitivnije u našem bitku*" (W 991).) "Jakost moga ja leži u snazi moje ljubavi" (W 991). Ljubav daje širinu mojoj duši, neograničenu otvorenost, mirnu jasnoću (W 1017). A moja vizija osobe koju ljubim jest "transfiguracija bez iluzije" i "poziv na vlastitu osobnost" (II 72).

Bez ljubavi za mene je sve tuđe, indiferentno i, konačno, kao ništa. "Svaka veza s bićima traži jedan minimum ljubavi. Apsolutna distanca trne ljubav s bitkom" (W 1005).

Ljubav me uzdiže iznad svih manifestacija bitka do samoga bitka (W 1008). "Ljubav je put k Jednom" (W 1018), k Apsolutnom, k Bogu.

3. BOG

A. *Transcendentni Bitak i metafizička šifra*. - Čovjek je u odnosu ne samo s drugim ljudima u egzistencijalnoj komunikaciji nego i s transcendentnim bitkom. - s Bogom. Zadaća je metafizike da ispita ove egzistencijalne odnose s Bogom (III 34).

Bog, kao transcendentna realnost, egzistira, ali se Njegova egzistencija ne može dokazati. Jaspers, kao i Kant, pobija klasične dokaze za egzistenciju Božju. Ontološki dokaz nije pravi dokaz, nego samo "šifra za bitak transcendentnosti Božje" (III 202). Kozmološki, teleološki i moralni dokazi jesu samo "primjene ontološkog dokaza" (III 203). Mi ne možemo iz kozmosa zaključiti na Boga, nego samo iz stvari u svijetu na druge stvari. Svijet kao cjelina nije predmet spoznaje, i zato se iz svijeta u svom totalitetu ne može zaključiti na nešto drugo, nego što je svijet (E Ph 41).

Ali kao što se egzistencija Božja ne može striktno dokazati, tako se ni Njegova ne-egzistencija ne može dokazati. "Dokazi i pobijanje tih dokaza pokazuju samo: dokazani Bog nije nikakav Bog, nego bi bio samo jedna stvar u svijetu" (E Ph 40-41).

Po Jaspersovu mišljenju, do egzistencije Božje dolazimo samo egzistencijalnim istustvom. Bog se očituje egzistenciji u formi šifre (Chiffre). Šifra je empirijska realnost u kojoj transcendentni Bitak postaje transparentan. Šifra je objekt, veli Jaspers, ali ne samo objekt -nego u svojoj objektnosti ne više objekt kao svi drugi određeni predmeti: neprozirni objekt postaje transparentan, njemi objekt postaje šifra, simbol (W 1031). Njegova se objektivnost transformira, jer se u njoj krije transcendentni Bitak, koji se u transformiranju pokazuje.

Transformiranjem empirijske realnosti u simboličku realnost mi dolazimo do nove spoznaje bitka, ali to nije "znanstvena spoznaja predmeta, nego filozofska intuicija bitka" (W 1032).

Sve može biti manifestacija transcendentnog Bitka: "Nema ništa što ne bi moglo biti šifra" (III 168).

Priroda je šifra: u njoj doživljujemo "čistu prisutnost transcendentnosti u imanentnosti" (III 175).

"Da je opstojnost takva, da je u njoj red i taj red, jest šifra transcendentnog Bitka" (III 184).

Povijest je šifra kao "povijesna manifestacija transcendentnog Bitka u egzistencijama" (III 184).

Umjetnost je šifra. Religiozna umjetnost (Jaspers veli "mitska") stvara iz elemenata realnog svijeta drugi svijet i daje nam tako viziju transcendentne realnosti. A za umjetnost "imanetne transcendentnosti" sam empirijski svijet postaje šifrom: "Ona izgleda da imitira ono što se u svijetu pojavljuje, ali ona to čini transparentnim" (III 196).

Svaki veliki metafizički sistem bio je: artikulirano čitanje šifriranog pisma" (III 214).

"Svaka kategorija može u svojoj posebnosti postati šifrom; to je egzistencijalno značenje pojedinih kategorija" (III 185).

I čovjek sam sebi može biti šifra. "On dolazi najbliže transcendentnom Bitku, ako ga gleda kroz sama sebe kao šifru; da je čovjek stvoren na sliku Božju, jest mitski izraz za to" (III 187).

A zadnja šifra, šifra koja daje rezonanciju svim drugim šiframa, jest šifra neuspjeha, sloma, tragične propasti svega konačnoga (Scheitern). Evo nekoliko konstatacija toga neuspjeha:

Bitak nije jedinstven: on je rastavljen na heterogene sfere opstojnosti, egzistencije i transcendentne realnosti, i samo "skokovima" prelazimo iz jedne sfere u drugu.

"Svaka opstojnost ima u sebi već klicu propadi" (Ex Ph, 33). "Univerzalni neuspjeh jest beziznimni temeljni potez opstojnosti" (W 956).

Tragična je sudbina svake egzistencije. Sav ljudski život, sve ljudsko djelovanje, svi prividni uspjesi moraju konačno doživjeti neuspjeh. Smrt, patnja, bolest, prolaznost svega mogu se prekrivati velom, ali su ipak nešto fatalno, zadnje (W 955). "Sloboda je vezana za ovisnost, komunikacija za osamljenost..., ja sam kao moguća egzistencija za pojavu moje empirijske opstojnosti" (II 250).

Ljudska opstojnost, duh, egzistencija stoje ne samo u solidarnoj zajednici, nego u borbi i opreci. Granične situacije pokazuju da je "sve pozitivno vezano za negativno. Nema dobra bez mogućeg i zbiljskog zla,

nema istine bez neistine, nema života bez smrti. Sreća je vezana za bol" (III 221).

"Ono što sam u pravom smislu riječi nije nikad moj posjed, nego ostaje samo moja mogućnost" (W 621). Čovjek je "u svom najdubljem biću rascijepan" (GSZ 132): on je duh i tjelesnost, razum i osjetnost, duša i tijelo, dužnost i nagonska sklonost.

I u onom što je istinito i dobro leže klice konačne propasti. A to je duboka tragika. "Istina stoji nasuprot drugoj istini i mora iz svog vlastitog prava stupiti u borbu ne samo protiv nepravde, nego i protiv drugog prava iz druge istine" (W 956).

"Svaka spoznaja u svijetu, a s tim i spoznaja čovjeka, jest partikularna perspektiva" (GSZ 133).

"Nema totalnog znanja ni na kojem području, a i pojedinačno je znanje "stalna korektura" (W 892). A ni filozofija ne može dati "definitivne istine" (W 966).

Ukratko: "Bitak se pojavljuje u neuspjehu" (W 925), u "univerzalnoj negativnosti" (W 300).

Ali taj neuspjeh, ta univerzalna negativnost jest šifra transcendentnog Bitka. U neuspjehu, u univerzalnoj negativnosti svih manifestacija bitka mi dolazimo do svijesti jedinog pravog Bitka, jedine prave pozitivnosti Bitka (W 524). "Ne-bitak svega nama pristupačnog bitka, koji se očituje u neuspjehu, jest bitak transcendentnog Bitka" (III 234). U neuspjehu svega konačnog i relativnog apsolutni bitak postaje transparentan. Jaspers to izražava: "... u neuspjehu iskusiti Bitak" "im Scheitern das Sein zu erfahren", III 236).

Jaspers veli: "Kad ne bi bilo nikakve šifre, ne bi bilo nikakvog transcendentnog Bitka... Da uopće šifra postoji, to je za nas identično s tim da uopće transcendentni Bitak postoji" (III 205).

Ali transcendentni se Bitak očituje samo egzistenciji: "Istom za egzistenciju transcendentni Bitak postaje zbiljnost" (III 110).

Ali i za nju ne uvijek. "Ako sam egzistencijalno gluh, to se u predmetu jezik transcendentnog Bitka ne može čuti" (III 150). Čovjek mora biti disponiran da mu se transcendentni Bitak očituje (III 192). Bez te dispozicije on je slijep za čitanje šifra.

Osim toga, šifre nisu jednoznačne: "Šifra se može uvijek i drukčije čitati" (III 149). One su ambivalentne i polivalentne. Njihova je bit: "Beskonačna polivalentnost" (III 150). Njihovo je zapažanje "izbor iz slobode onoga koji ih čita" (III 155). I zato se šifre ne mogu sistematizirati: "Beskonačna polivalentnost isključuje sistem mogućih šifra (III 150).

Svaka realnost tim što je šifra dobiva svoju ljepotu i čar (III 154).

To nije više obična empirijska realnost, nego transfiguracija realnosti i, kao prodor transcendentne realnosti u imanentnu sferu, pravo čudo: "Svaka je realnost čudo ukoliko mi postaje šifrom" (III 172).

Ukratko: "Šifra je za egzistencijalnu svijest jedina forma u kojoj joj se transcendentni Bitak javlja". (III 205-206).

B. *Negativna teologija*. - Ali ako nam "metafizičko iskustvo" daje sigurnost o egzistenciji transcendentnog Bitka, ono nam ne može dati nikakvu spoznaju o njegovoj naravi. "Bog je sakriven..., apsolutno sakriven" (W 643, 1049). Mi možemo znati samo da jest, a ne šta jest (III 67). "Ipak sve se kategorije mogu upotrebiti, pa reći da transcendentni Bog nije ni kvantitet, ni kvalitet, ni relacija, ni princip, ni jedinstvo, ni mnoštvo, ni bitak, ni ništa" (III 39). O njemu se ne može nikakav predikat izreći. Reći da je On: princip svijeta, logos, priroda, osoba, mudrost, svemogućnost, dobrota, ljubav itd., to znači naturalizirati, logizirati ili antropomorfizirati Boga" (III 66).

Svi ovi predikati pretpostavljaju da se Bog može spoznati. Ali Bog se ne može spoznati: "Razmišljanjem o Bogu Božji bitak postaje samo još problematičniji" (II 314).

Jer je Bog u sebi nepristupačan, On je daleko, nešto tuđe, nešto neusporedivo drugo (III 164).

Jedino što se o njemu može reći jest, da je On "Obuhvatno u apsolutnom smislu" (das Umgreifende schlechtin), Obuhvatno svega obuhvatnoga..., Transcendentnost svih transcendentnosti" (W 109).

*

Jaspers se svjesno distancira od panteističke koncepcije Boga. Po panteizmu Bog je imanentan, a ne transcendentan svijetu. Naprotiv, Jaspers naglašava transcendentnost Božju: "Čista imanentnost bez transcendentnosti ostaje samo gluha opstojnost" (III 12).

Ali Jaspers ne usvaja ni teističku koncepciju osobnog Boga. "Osobnost je samo s drugom osobnošću, a Bog nije sa sebi jednakim. Osobnost je egzistencija, a još ne transcendentni Bitak, nego upravo ono poradi čega je jedino transcendentni Bitatk" (III 120). Zamišljati Boga kao osobu značilo bi Njegovu transcendentnost svesti na opstojnost (III 166).

Jaspers se distancira i od Boga objavljenih religija. Nema direktne i isključive objave Božje. "Taka tvrdnja objave jest uzurpacija istine od pojedinih ljudi i ljudskih skupina za njihovu posebnu povijesnost... Već izvanjski, mnoštvo objava koje se međusobno pobijaju govori protiv svih njih (W 1052).

Jaspers posebno niječe istinu kršćanske objave. On smatra temeljne kršćanske dogme apsurdnima. Za njega je apsurd tvrditi jedinstvo Boga u razlici triju osoba, jednakost triju osoba usprkos ovisnosti Sina o Ocu i Duha Svetog o Ocu i Sinu, vječni bitak usprkos nastajanju Sina i Duha Svetoga (III 125).

Dogma o božanstvu Kristovu za Jaspersa je također apsurd. "Da je Bog čovjek ili čovjek Bog, to je apsurd" (W 852). "Isus nije Bog u svijetu; nijedan čovjek nije Bog; distanca između čovjeka i Boga jest beskonačna" (W 1052). Štaviše, za njega Isus "nije čitav čovjek, jer on nije stupio u realnosti opstojnosti u svijetu, ne u državu, ekonomiju, ženidbu, ne u produktivne sfere kulture" (W 854-855). Isus, kako se Jaspers svojom terminologijom izražava, nije "jedinstvo svih načina obuhvatnog bitka" (W 854).

Konačno, za Jaspersa Krist je mit (W 1052). Njegov život i napose smrt imaju samo simboličko značenje. On je simbol "prisutnosti božanskog u čovjeku" (PH G 81). Njegova smrt "najdublji simbol neuspjeha u svijetu" (W 925). On je samo "šifra" (W 1052).

C. *Filozofska vjera*. - Iako za Jaspersa nijedna objavljena religija nije istinita, on govori o "vječnoj istini ljudske religije" (*Rechenschaft und Ausblick*, 131). Ta ljudska religija jest filozofska religija ili točnije filozofska vjera (*der philosophische Glaube*). "Filozofu kao takvom moguća je samo vjera, a ne religija" (I 295).

Ta vjera jest "akt egzistencije u kojoj transcendentni Bitak u svojoj zbiljnosti postaje svjesnim". (Ph G 20). To je "doživljaj Obuhvtnoga") (Ph G 15) i "život iz Obuhvatnoga" (Ph G 20).

Ta vjera nije vezana ni za kakvu historijsku objavu, ni za kakve vjerske istine kristalizirane i objektivirane u dogmama, ni za kakvu vanjsku organizaciju ili kult. Za nju ne postoji apsolutni autoritet.

Ipak, jer svaka vjera ima neki sadržaj, i Jaspersova filozofska vjera ima neke temeljne istine. Te su:

1. "*Postoji Bog*", tj. apsolutno Biće transcendentno svijetu. Budući da nema striktnih dokaza za egzistenciju Božju, "sigurnost o bitku Božjem jest pretpostavka, a ne rezultat filozofiranja" (Ph G 31).

2. "*Postoji bezuvjetni zahtjev*", zahtjev moga pravoga ja mojoj opstojnosti, zahtjev ostvarenja vječnoga u vremenskom (Ph G 31).

3. "*Čovjek je konačan i nedovršiv*" (Ph 81). "Mi smo raspršeni kao pojedinci u prostoru i vremenu, nismo sami sebe stvorili, vezani smo za životne uvjete, živimo ograničeno vrijeme" (W 530). U tom je naša konačnost. Ali našoj konačnosti otvorene su beskonačne perspektive usavršavanja: čovjek ne može nikada reći da je završen i savršen. I zato se ne može postaviti neki fiksni ideal čovjeka. Sve ideologije, filozofije i religije, koje

apsolutiziraju svoju koncepciju o idealu čovjeka, jesu lažne: one ograničuju mogućnosti čovjeka koje idu u beskonačnost.

4. "*Čovjek može živjeti u vodstvu Božjem*" (E Ph 81). To vodstvo Božje nije vezano za neke objavljene istine. "Bog djeluje preko slobodnih odluka pojedinaca" (E Ph 70). I zato se istine "objavljenih" religija ne smiju smatrati isključivim glasom Božjim. Svki pojedinac, a i on sam u "visokim trenucima" (E Ph 68) može osjetiti glas Božji.

5. "*Realnost svijeta ima evanescentnu opstojnost između Boga i egzistencije*" (E Ph 81). Svi predmeti u svijetu jesu pojave obuhvatnog bitka svijeta, a ujedno šifre transcendentnog Bitka; šifre koje samo egzistencija može dešifrirati. Time svi predmeti u svijetu kao da gube svoju opstojnosnu realnost i postaju transpareti transcendentne realnosti.

Jaspers veli da se temeljne istine filozofske vjere ne mogu kao znanstvene teze dokazati. Vjera nije rezultat znanstvenog istraživanja ni filozofskog umovanja (E Ph 89). Kad filozof izgovara ove istine, to je kao "analogon vjeroispovijesti" (E Ph 90).

*

Jaspers priznaje da filozofija ne može čovjeku dati ono što mu daje religija (Ph G 85). I zato puk treba da zadrži religiju. Ali filozof je ne treba: njemu je dostatan egzistencijalni doživljaj transcendentnog Bitka bez vezanosti na religiozne dogme, kult, molitvu, religiozne institucije. Religiozne dogme zamjenjuje vjera u čovjeka i njegove mogućnosti, kult i molitvu zamjenjuje filozofska kontemplacija ("analogon molitve u filozofiji", W 358), religiozne institucije zamjenjuje "carstvo duhova" (W 966): velika filozofska tradicija na Zapadu, Indiji i Kini.

Iako Jaspers zabacuje religiju zbog njezinog dogmatizma i ekskluzivizma, on ipak priznaje vrijednost religije. "Kao temelj samog ljudskog bitka religija formira dušu, iako je ta duša napustila određeni povijesni oblik religije i s tim prividno i samu religiju. S napuštanjem i zaboravom religije prestalo bi pravo filozofiranje" (W 916). Nastao bi očaj, nihilizam, kaotično praznovjerje.

Jaspers ističe posebno vrijednost biblijske religije. "Biblija i biblijska religija jesu temelj našeg filozofiranja, stalna orijentacija i izvor nezamjenljivih sadržaja. Zapadno je filozofiranje - htjeli to priznati ili ne - uvijek s Biblijom, pa i tada kad se bori protiv nje" (Ph G 75).

Jaspers navađa napose neke vrednote biblijske religije: Misao jednoga Boga - Transcendentnost Boga Stvoritelja - Susret čovjeka s Bogom u kultu i molitvi - Svijest razlike između dobra i zla - Ljubav kao ostvarenje

vječnoga u čovjeku - Dekalog - Svijest povijesnosti - Vrijednost patnje - Zadnje i jedino utočište u Bogu.

Ovi "sadržaji Biblije - veli Jaspers - ne mogu se nikakvom drugom knjiigom nadomjestiti" (Ph G 86).

Jaspers ističe polarne napetosti Biblije: "Biblijska religija odlikuje se puninom protivrječnoga, polarno napetog i dijalektičkog" (Ph G 81). Tako u polarnoj napetosti stoje: religija kulta i proročka religija čistog etosa, religija zakona i religija ljubavi, religija svećenika i slobodna religija pojedinaca, nacionalni Bog i Bog svih ljudi, religija zajednice i religija Božjih ljudi, vizionara, proroka.

Temeljne polarne napetosti Biblije: Bog i svijet, Crkva i država, religija i filozofija držale su, veli Jaspers, sve do danas Zapad u gibanju (Ph G 82).

Po mišljenju Jaspersovu biblijsku religiju treba pročistiti, osloboditi je od "lažnih fiksiranja", kao što su nacionalna religija, religija zakona, i religije koje se temelje na Bibliji. Tako "treba odbaciti Kristovu religiju koja u Isusu gleda Boga (Ph G 80).

Ni biblijska religija, ni religije koje se temelje na Bibliji nisu jedina istina. I u indijskoj i u kineskoj religiji ima dubokih istina (Ph G 86).

Ali Jaspers je ne samo protiv svake konkretne religije. On je isto tako i protiv ateizma. Za njega je ateizam potpuni nihilizam: nema Boga, nema veze između Boga i čovjeka, nema nikakve dužnosti prema Bogu (Ph G 104-105). Prema Jaspersu, ateizam je neopravdano stanovište. Čovjek nije apsolutno autonomno biće. Kao konačno biće on se ne može zamisliti bez apsolutnog Bića. I praktično: tko niječe Boga, taj dolazi do divinizacije čovjeka (kult Lenjina, kult diktatora (Ph W 53).

Kad ne bi bilo Boga i kad bi svijet bio sve, čovjeku bi "egzistencijalno preostalo samo samoubistvo" (II 308).

Religija i ateizam jesu ekstremna stanovišta. Filozofska je vjera u sredini. Ona se razlikuje od religije fluidnim karakterom svojih istina, a od ateizma priznavanjem apsolutnog Bića.

Filozofska vjera jest zapravo filozofija: Jaspersu filozofija zamjenjuje religiju. Ne religija, nego filozofija je najviša vrednota: ona je, kako veli Jaspers, "Put, istina i život" (W 966).

III. SUD O JASPERSOVOJ FILOZOFIJI

1. Jaspers shvaća filozofiju kao "put k našem bitku i smislu". Bit je filozofije "život koji mišljenjem sam sebe rasvjetljuje" (I 336). To je i

shvaćanje preteča suvremene egzistencijalne filozofije: Kierkegaarda i Nietzschea. Oni označuju, po mišljenju Jaspersovu, konac zapadne filozofije koja, od Parmenida do Hegela, čini jednu sistematsku cjelinu. S egzistencijalnom filozofijom počinje "nova forma filozofiranja". Tu novu formu filozofiranja zastupa i Jaspers.

Ali on unosi u svoju filozofiju i elemente iz drugih filozofskih sistema. Postoji, kako on veli, "philosophia perennis", vječna filozofija, i svaki filozofski sistem jest jedna posebna inkarnacija te filozofije. Svaki filozofski sistem izrazuje na svoj način, u novom osvijetljenju, ono što su drugi filozofski sistemi izrazili na svoj način.

I zato Jaspers skromno tvrdi da njegova filozofija nije nešto apsolutno novo. Ona ima svoj korijen u filozofskoj tradiciji. "Ja vidim, veli on, u svom mišljenju prirodnu i nužnu konkluziju dosadašnjeg zapadnog mišljenja, nepristranu sintezu u skladu s principom koji u svojoj širini može prihvatiti sve što je u bilo kojem smislu istinito". (W 192).

2. Temeljna ideja Jaspersove filozofije (uz ideju egzistencije) jest ideja transcendentnog Bitka. I svijet i ljudska egzistencija imaju temelj u transcendentnom Bitku i samo u svojoj usmjerenosti prema Njemu dobivaju svoj smisao i svoje zadnje tumačenje.

Ali Jaspersovo shvaćanje transcendentnog Bitka, Boga jest neodrživo. Po Jaspersu, transcendentni je Bitak poptuno neodređen. On nije ni Logos, ni Ljubav, ni egzistencija, ni sloboda, ni osoba, niti Stvoritelj svijeta. On je bez ikakva predikata. Ali tako biće ne može egzistirati. Svaki bitak jest neki određeni bitak, nega posebna aktualizirana esencija koja se razlikuje od svake druge. Zato i transcendentni Bitak mora biti neki određeni bitak: mora biti nešto da se razlikuje od ništa. Jaspersov trancendentni Bitak sličan je Aristotelovoj "prvoj materiji", koja, jer "nije ništa čim se bitak determinira", stvarno i nije ništa.

Jaspers napose niječe osobnost Božju. "Osobnost je, veli on, samo s drugom osobnošću, a Bog nije sa sebi jednakim" (III 120). Kad bi Bog bio osoba, misli Jaspers, On bi trebao nas ljude da može stupiti s nama u komunikaciju (III 166). Ali Jaspers krivo pretpostavlja da je konstitutivna nota osobnosti odnos prema drugim osobama. Osobnost je subzistentnost razumne i slobodne naravi, a taj pojam niti uključuje niti isključuje odnos s drugim osobama. Kao najviša autonomija duha, osobnost je čista savršenost koju Bog nužno mora posjedovati.

Činjenica zakonitosti, harmonije i finaliteta u svijetu nužno pretpostavlja jedno inteligentno i voljno, dakle osobno apsolutno Biće.

Bezuvjetni karakter moralnog zakona, čitav moralni poredak visi u zraku bez nekog najvišeg osobnog Zakonodavca.

Kao stvaralački uzrok ljudske osobnosti, i Bog nužno mora imati osobni karkter, jer učinak ne može imati veću savršenost od uzroka.

Zamišljati Boga kao osobu, veli Jaspers, značilo bi Njegovu transcendentnost svesti na opstojnost (III 166). Ali upravo je obratno. Bez konstitutivne oznake osobnosti Bog se snizuje na nivo čiste opstojnosti (u Jaspersovom značenju riječi) i ne doprinosi ništa razjašnjenju svijeta, štaviše, još samo pojačava karakter slučajnosti i besmislenosti svega što postoji.

Samo kao osobno duhovno biće Bog može biti svijetu transcendentan (a Jaspers stalno ističe Njegovu transcendentnost). I samo kao transcendentno i osobno biće Bog može biti princip svijeta i višeg osobnog života (egzistencije u Jaspersovom značenju), metafizički temelj apsolutnog karaktera spekulativnih istina i obligatnog karaktera moralnog zakona.

3. Nijekanje osobnosti Božje dovodi Jaspersa do nijekanja religije i svakog religioznog kulta. Religija je ja-ti odnos, odnos čovjeka kao osobe prema Bogu kao osobnom Biću. Ako Bog nije osoba, religija i u subjektivnom i u objektivnom aspektu gubi svoj smisao. I zato Jaspers zabacuje svaku pozitivnu religiju, religiozni kult i molitvu. On je potpuno areligiozan. I kad se gleda s ovog stanovišta, Jaspersov teizam jest samo suptilna forma ateizma.

4. Jaspers zabacuje temeljne istine kršćanske religije i smatra ih apsurdnima. Apsurdno je, veli on, tvrditi jedinstvo Boga u razlici triju osoba; jednakost triju osoba, a ujedno i njihovu međusobnu ovisnost; nepromjenljivi bitak Božji i nastajanje jedne osobe iz druge.

Ali malo dublji filozofski uvid u ovu dogmu otklanja svaki apsurd. Bog je i subzistentni Bitak i subzistentna misao (Logos) i subzistentna Ljubav: On jest, On spoznaje i On ljubi sebe od vječnosti. A to troje jest jedno. Neku analogiju imamo u našoj duši. Naša duša jest, spoznaje i ljubi (aktivnost duhovnog bića očituje se u spoznaji i ljubavi). Misaona duša, spoznaja i ljubav jest troje, a ipak samo jedna bit, jedna duša koja spoznaje i ljubi. Kod nas čin spoznaje i čin ljubavi imaju nesavršeni način opstojnosti: to su akcidentalne realnosti, koje ne postoje samostalno, neprestano se mijenjaju, dolaze i prolaze, nastaju i nestaju. A kod Boga, koji je beskonačno savršeno Biće, spoznaja i ljubav imaju najsavršeniji način i stupanj opstojnosti, a to je osobnost. I zato kažemo da su u Bogu tri osobe, a samo jedna božanska narav, samo jedan Bog.

Tajna presvetog Trojstva znači dakle da je u Bogu taka punina bitka i života, da se taj bitak, taj život izlijeva u tri božanske osobe.

Kad bi Bog bio samotni Bog, Njega kroz svu vječnost ne bi nitko savršeno upoznao, niti itko ljubio kako je On dostojan da se ljubi. Jer Boga može samo Bog savršeno spoznati i samo Bog savršenom ljubavlju ljubiti.

Ta savršena spoznaja Boga jest Logos, druga osoba presvetog Trojstva, ta savršena i Boga jedino dostojna ljubav jest Duh Sveti, treća osoba presvetog Trojstva. A jer je spoznaja prije ljubavi (kod nas vremenski, a kod Boga koji je vječan logički), to je Duh Sveti ljubav između Oca i Sina. Zato kažemo da Duh Sveti proizlazi od Oca i Sina.

Na taj način Bog izlazi iz sebe da se saopći drugom, kako to odgovara Njegovoj beskonačnoj dobroti i ljubavi (dobrota i ljubav su po svojoj naravi ekspanzivne i hoće da se komuniciraju drugom), a ipak ostaje u sebi, jer ostaje jedan Bog, kako to odgovara zahtjevima razuma. Besmisleno bi naime bilo tvrditi da postoje tri Boga. Besmisleno zbog toga, jer se božanska narav, božanska bit, budući beskonačna, ne može dijeliti, i zato je tri osobe posjeduju zajednički: svaka božanska osoba posjeduje čitavu božansku narav sa svim njezinim beskonačnim savršenstvima. I zato su sve tri osobe potpuno jednake u moći, u mudrosti, u dobroti, u savršenstvu.

Prema tome, nauka o presvetom Trojstvu jest, istina, misterij, ali ne apsurd, kako tvrdi Jaspers.

A tako je i s drugim istinama kršćanske religije. Jer je Bog ljubav (a ljubav je ekspanzivna, komunikativna, stvaralačka), On hoće da i drugima dadne bitak i egzistenciju koju i sam ima. U tome je tajna stvaranja.

Ni najveći grčki filozofi nisu se mogli uzdići do ideje stvaranja upravo zato jer nisu zamišljali Boga kao Ljubav. Svi kršćanski filozofi smatraju da je jedini način kako da istumačimo egzistenciju svijeta: stvaranje iz ništa, tj. bez preegzistentne materije. A stvaralački akt Božji jest bitno akt ljubavi. Jaspers, jer ne zamišlja Boga kao Ljubav ("Bog nije ljubav", veli on, W 1012), udaljuje se od kršćanske tradicije i tvrdi da je ideja stvaranja iz ništa apsurdna (W 690), ne uviđajući da je svaka druga hipoteza o nastanku svijeta apsurdna.

Jaspers tvrdi da je i dogma o utjelovljenju Logosa, o božanstvu Kristovu apsurd. A i ta je dogma samo tajna božanske ljubavi. Ljubav po svojoj naravi hoće da se učini sličnim onom koga ljubi. U tajni utjelovljenja ta se sličnost ostvarila: Bog je postao čovjekom da čovjeka uzdigne na božanski nivo. A i po Jaspersu ljubav stvara jednakost nivoa među osobama koje se ljube.

Konačno, Jaspers ne vjeruje ni u prekogrobni život. A i to je samo tajna ljubavi. Ljubav hoće da vječno uživa u zajednici s ljubljenim bićem. I što ljudska ljubav ne može ostvariti, to božanska ljubav ostaruje dajući vječnost života onima koje je stvorila iz ljubavi.

Ono što je Jaspers napisao o ljubavi među ljudskim osobama jest najljepše što je napisao uopće. Ali on nije došao na misao da je ljubav i jedan aspekt apsolutnog Bića-Boga, i da nam upravo ovaj aspekt daje naj-

dublji uvid u misterij Njegova Bića. Zato on nije shvatio Boga: da možemo shvatiti Boga (koliko Ga naš razum može shvatiti), treba Ga ljubiti, jer "Bog je ljubav" (I Iv 4, 16).

5. Jaspers naziva svoju nauku o transcendentnom Bitku metafizikom, ali to je samo "metafizika šifra", koja ostaje u sferi imanentnosti i ne daje nikakve spoznaje transcendentnog Bitka. To je negativna metafizika koja se gubi u tami agnosticizma i u šutnji neizrecivoga.

U svom djelu *Von der Wahrheit* daje Jaspers drugo značenje metafizici. Tu je "metafizika jedna strana logike" (W 8). Jaspers ne misli na formalnu logiku, nego na "filozofsku logiku", koja daje "pogled u temelj svih stvari" (W 7), u kojoj dolaze do svijesti "prvi izvori svega bitka" (W 7).

Ta je logika ujedno i "etika mišljenja" (W 8), jer uzima u obzir i etičko-praktični aspekt mišljenja: kako spoznajemo, kako primamo spoznaju, kakav je naš stav prema spoznaji.

Na taj način hoće Jaspers da glavne filozofske discipline spoji u logici u jedno formalno jedinstvo.

"*Filozofska logika*" nije dovršena, pa je teško stvoriti sud o ovom pokušaju da se metafizika shvati kao "jedna strana logike", a logika kao "etika mišljenja".

6. Kao i drugi egzistencijalistički filozofi, i Jaspers tretira probleme ljudske ličnosti, slobode, osobnih odnosa među ljudima, tragičnosti ljudske sudbine, konačnosti i prolaznosti svega. U tom je originalnost egzistencijalizma, te "nove forme filozofiranja", a ujedno i reakcija na idealizam koji je suvereno prelazio preko ovih temeljnih problema ljudske egzistencije.

Protiv pozitivizma i materijalizma Jaspers ističe superiornost čovjeka koji se svojom egzistencijom izdiže iznad svake empirijske realnosti. Ta mu superiornost dolazi od njegova porijekla u Bogu (W 1054), od njegove slobode, koja ima svoj metafizički temelj i izvor u Bogu (W 216-217); ona mu dolazi od njegova uma po kojem postaje neograničeno otvoren za svaku istinu i stvarnost (W 677) i, konačno, od njegove moći ljubavi, po kojoj se uzdiže iznad svih manifestacija bitka i dolazi do samog apsolutnog Bića - Boga (W 1008, 1018).

Jaspers stalno ističe da ljudska egzistencija samo iz transcendentne perspektive dobiva svoje osvijetljenje, da je usmjerenost prema Bogu nešto bitno za čovjeka: biti čovjek i biti u metafizičkom odnosu prema Bogu jest jedno te isto (E Ph 63).

On detaljno govori o egzistencijalnim odnosima prema transcendentnom bitku, ističe njihov polarni karakter ("prkos i predanost", "pad i uspon", "zakon dana i strast noći") i kazuje da je samo "napetost u antinomijama prava manifestacija egzistencije u odnosu na njezin transcendentni Bitak" (III 71).

Štaviše, on govori o elanu, o zanosu i poletu prema Bogu, o predanosti Bogu, pa i o čuvstvu zahvalnosti, o "bezrječnoj i neosobnoj ljubavi" (E Ph 48) prema Bogu. Ovo je nešta originalno u modernoj filozofiji.

Ali Jaspersovo shvaćanje Boga nije u skladu s njegovim shvaćanjem ljudske egzistencije. Ako je Bog potpuno neodređeno, amorfno biće, napose ako On nije osobno Biće, ako on nije ni Logos, ni Ljubav, ni Stvoritelj svijeta i čovjeka, ne može se govoriti ni o porijeklu čovjeka u Bogu, ni o njegovoj usmjerenosti prema Bogu, a pogotovu psihološki je nemoguće osjećati neko čuvstvo predanosti, zahvalnosti i ljubavi prema Njemu. Negativna metafizika Jaspersova ne omogućuje nikakav pozitivni stav čovjeka prema Bogu.

7. Jaspers veli, da se čovjek ne može ontološki fiksirati (III 187). On je jedinstvo mogućnosti i realnosti, vremenitosti i vječnosti, slobode i nužnosti, imanentnosti i transcendentnosti. Njegov život odvija se u stalnoj napetosti, u stalnom osciliranju između jednog i drugog ekstrema. Dobiva se dojam da i transcendentni bitak za Jaspersa postoji samo zato da drži egzistenciju u stalnoj napetosti. Ta napetost egzistencije jest "njezin život", a ujedno izvor patnje i boli (III 165).

Antinomičnost ljudskog bića tumači Jaspers heterogenošću raznih načina "obuhvatnog bitka, koji smo mi" (opstojnost, svijest, duh, egzistencija). A zapravo, ta antinomičnost ima temelj u fiksnoj ontološkoj strukturi čovjeka, koji se sastoji od dva oprečna principa: duhovnog i materijalnog. Čovjek je utjelovljeni duh i oduhovljeno tijelo. Spajanje tih dvaju oprečnih principa u jedinstvo ljudske osobe jest misterij. O tom misteriju i o problemima koji su s njim u vezi Jaspers ne govori.

Za razliku od Kierkegaarda, Heideggera i Sartrea Jaspers daje veliku važnost egzistencijalnoj komunikaciji. "U izoliranju egzistencije, veli on, prestaje čovjek biti egzistencijalan" (W 1015). Samo komunikacija daje egzistenciji fiksni supstancijalni bitak (II 70).

Ipak, iako komunikacija oslobađa egzistenciju od izoliranosti, čovjek je u biti svojoj osamljena egzistencija, monada za se. Svaka monada ima "svoj transcendentni Bitak", koji nije "objektivni transcendentni Bitak za sve" (III 118), "svoju istinu koja je u opreci i borbi s istinom drugih egzistencija, "svoje norme djelovanja", koje nisu identične s normama drugih egzistencija. Zato i idealna egzistencijalna komunikacija jest zapravo samo koegzistencija heterogenih egzistencija.

Odatle tragika ljudske egzistencije. Bez komunikacije s Bogom (Bog je dalek, nepristupačan, nešto tuđe, nešto neusporedivo Drugo, III 164), bez prave komunikacije s drugim egzistencijama, svjesna svoje konačnosti i prolaznosti svega na svijetu, bez vjere u prekogrobni život - ljudska je egzistencija "tragična egzistencija".

Logička konsekvencija ovakog shvaćanja ljudske egzistencije bio bi očaj. Jaspers ne povlači ove konsekvencije. Njegov je stav: amor fati. Treba se identificirati sa svojom sudbinom i na taj način transformirati očaj u mirnu i vedru rezignaciju. Sreću i nesreću ne treba shvatiti kao nešto tuđe, nešto što nam samo izvana i akcesorno pridolazi, nego kao nešto što nam bitno pripada u dubljoj misli sudbine. Treba reći da svojoj opstojnosti onakovoj kakva je, i to ne opstojnosti kao samo empirijskoj, nego kao "egzistencijalno prožetoj objektivnosti" (II 218). Na taj način mi primamo sudbinu ne kao samo vanjsku, nego kao našu. Mi je ljubimo (amor fati) kao što sami sebe ljubimo, jer samo u njoj postajemo egzistencijalno svjesni samih sebe. U onom što je objektivno ograničenje mi eksperimentiramo bitak (II 218).

Snagu da nadvladamo očaj zbog prolaznosti svega zemaljskoga daje nam misao na vječnost Božju. Istina, veli Jaspers, mi osjećamo bol na pomisao naše vlastite smrti i smrti svega što ljubimo na svijetu, ali snagu da to podnesemo daje nam misao da je Bog vječan. I tada očaj zbog ništetnosti ljudskog života prelazi u zanos. "Dostatno je da bitak Jednoga jest. Šta je moj bitak, koji kao opstojnost neizostavno prolazi, jest indiferentno samo ako, dok živim, ostajem u zanosu" (III 125-126).

Ali ova Jaspersova "utjeha filozofije" slaba je utjeha za čovjeka. Da je Bog vječan, to spada na bit apsolutnog Bića. Ali mi tražimo vječnost života za sebe i za one koje ljubimo. Kakav zanos, kakvu zahvalnost i ljubav možemo osjećati prema Bogu, koji nam je dao duhovnu narav i duboku težnju za vječnošću, a konačno nas s uništenjem čitavog našeg bića degradira na nivo životinja. Tu apsurdnost ne možemo zamisliti. Bog ne ništi ono što po svojoj naravi traži da vječno traje. On ne stvara paradokse i ne ostvaruje kontradikcije.

Jaspersov amor fati jest, kad se dublje gleda, indirektno priznanje besmislenosti i besciljnosti ljudske egzistencije. Izlaz iz ove bezizlazne situacije bio bi - samoubistvo. Jaspers i pomišlja na mogućnost samoubistva u nekim iznimnim slučajevima. "Ali ostaje naša egzistencijalna groza" (II 314).

ZAKLJUČAK

Jaspers veli, da je filozofija "put, istina i život" (W 966). Onaj koji je rekao za sebe: "Ja sam Put, Istina i Život (Iv 14, 6) jest Bog i čovjek. Jaspers niječe njegovo božanstvo. Svoju filozofiju i svoju istinu suprotstavlja Onome koji je sama Istina i metafizički temelj svake istine.

Jaspers potpuno ispravno shvaća filozofiju kao sistematsko traženje logosa u totalitetu i naše egzistencije, ali nije shvatio, da logos u bitku i u

našoj egzistenciji pretpostavlja božanski Logos bez koga ne bi bilo logosa ni u totalitetu bitka, ni u našoj egzistenciji.

U tom je tragika ovoga velikog duha, koji je, kao Augustin, Pascal i Kierkegaard tražio istinu, ali je, zbog nama nedokučivih razloga nije našao.

1 *Jaspersova djela citiramo na sljedeći način:*
I, II, III = Philosophie:
I Philosophische Orientirung;
II Existenzerhellung;
III Metaphysik. Springer - Verlag, Berlin Gottinger - Heidelberg, 1956.
W = Von der Warheit, Piper - Verlag, Berlin - Leipzig, 1938.
Ex Ph - Existenzphilosophie, Walter de Gruyter - Verlag, Berlin - Leipzig, 1938.
E Ph = Einfürung in die Philosophie, Artemnis - Verlag, Zurich, 1950.
Ph G = Der Philosophische Glaube, Piner - Verlag, München, 1948.
Ph W = Philosophie und Welt, Piper - Verlag, München, 1948.
G S Z = Die geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter, - Verlag, 1933.

Dobri pastir, 11 - 12, 1962, 17 - 42.

EGZISTENCIJALNA FILOZOFIJA NIKOLAJA BERDJAJEVA

Među egzistencijalističkim filozofima posebno mjesto zauzima ruski egzistencijalist Nikolaj A. Berdjajev (1874-1948). Njegova filozofija bitno se razlikuje od filozofije Heideggera, Jaspersa i Sartre-a svojom dubokom religioznošću, mistikom i intimnijom vezom njegove filozofije s njegovom ličnošću.

Berdjajev je pisao mnogo, ali je u svojoj *Duhovnoj autobiografiji* (remek-djelo svoje vrste) dao uz spoznaju samoga sebe i kratki pregled svoje filozofije.

Mi ćemo u ovoj studiji iznijeti filozofsku problematiku N. Berdjajeva, a radi dubljeg uvida u samu ličnost njegovu donijet ćemo nekoliko izvadaka iz njegove Autobiografije.

A. *Iz "Duhovne autobiografije" Nikolaja Berdjajeva.*

"Ja sam aristokratskog porijekla. Ta posebnost, koja nije nešto akcidentalno, imala je odjeka na moju psihičku formaciju. Moji su roditelji pripadali visokom plemstvu.... Moja majka, rođena knjeginja Kudašev, bila je napola Francuskinja jer je moja baka unuka grofice de Choiseul...

Nisam nikad imao osjećaj da sam rođen od svojih roditelja, oca i majke. Neka neugodna antipatija prema svemu što je generičko svojstvenija mi je. Ja ne volim obitelj... Sličnost između djece i roditelja, između braće i sestara neugodna mi je. Potezi fizičke sličnosti izgledaju mi oprečni dostajanstvu ljudske ličnosti.... Ali bilo bi pogrešno smatrati da sam bez osjećaja za svoje roditelje: ja sam ih volio, cijenio sam njihovu dobrotu..."

*

"Odgojen sam bio u jednom vojničkom zavodu, Kadetskom korpusu

u Kijevu... Nisam volio ni Kadetski korpus, ni militarizam, ništa mi se tu nije sviđalo. Kad sam stupio u drugi razred kadeta, za vrijeme rekreacije, osjećao sam se potpuno dezorijentiranim i nesretnim u masi svojih drugova. Nikad nisam volio društvo dječaka svoje dobi i izbjegavao sam ga. Moji odnosi bili su bolji s djevojkama. Dječaci su mi izgledali prosti, njihovi razgovori vulgarni i glupi. Ja to mislim i danas...."

"Vrlo rano probudio se je u meni interes za filozofske probleme i upoznao sam još kao dječak svoj poziv mislioca.... Čitao sam mnogo u to doba i razmišljao o smislu života. Ali nikad nisam znao riješiti neki matematički zadatak niti naučiti napamet četiri stiha, niti napisati diktando bez niza pogrešaka.... Najbolje sam znao povijest i prirodne znanosti.... Kad sam polagao ispit iz logike, već sam bio pročitao *Kritiku čistog uma* od Kanta i *Logiku* John Stuarta Milla .... Ispit je bio uvijek za me tortura. Ja ne znam odgovarati na pasivan način: odmah imam želju da razvijam svoje vlastite misli...

Tokom života mnogo sam čitao i vrlo različne knjige. Čitam s lakoćom i brzinom, ulazeći izvanredno brzo u duh djela, znajući odmah uočiti vezu ideja. Moj je način čitanja aktivan: ja reagiram na stvaralački način i pamtim ne toliko predmet knjige koliko misli koje ona pobuđuje u meni. Filozofski rad nije mi bio sugeriran ni od koga, on mi je došao iz moje vlastite unutrašnjosti. Nisam pripadao nikojoj školi, učio sam uvijek i nastavljam to činiti i sada .... Kupovanje knjiga pribavljalo mi je intenzivan užitak....".

*

"Bolesti igrale su veliku ulogu u mom životu.... Strašno se bojim bolesti, one pobuđuju u meni gotovo mistični užas.... To nalazi donekle svoje tumačenje u činjenici da su bolesti igrale veliku ulogu u našoj obitelji....".

*

"Moja vizija života nije estetska i ne simpatiziram s estetima. Moja je bitna orijentacija u životu etička, ja pripadam moralističkom tipu. Ipak nisam bez senzualno plastičkog estetizma: volim lijepa lica, lijepe predmete, namještaj, kuće, vrtove. Ne samo da volim ljepotu u svijetu koji me okružuje, nego bih želio također biti lijep. Svaka rugoba zadavala mi je bol i imao sam želju da na njezin pogled zatvorim oči... Oblačio sam se uvijek pomnjivo, bio sam sklon eleganciji i pridavao sam veliku važnost vanjštini.

Imao sam vrlo izrazitu sklonost za cigare i parfeme.... Želio sam da se svijet transformira u simfoniju mirisa.... Asketizam mi je tuđi. Od svog djetinjstva bio sam razmažen i želio sam komfor...."

*

"Kao Chateaubriand, ja imam vrlo živu maštu, hipertrofiju mašte i, prema tome, nemoguće mi je da se osjećam zadovoljan s realnošću kakva god ona bila.... Mašta je igrala veliku ulogu u mom životu, često kobnu ulogu. Ja sam često u mašti osjećao nesreću i trpio sam od nje intenzivnije nego u realnosti....".

*

"Ja ne pripadam kategoriji tako zvanih "emotivnih ljudi.... Ja sam dramatski čovjek, više duhovan nego emotivan i prema tome suh. Uvijek sam osjećao disharmoniju između svoga duha i osjetnih okvira svoje duše. Duh u meni bio je jači... Uvijek sam znao braniti neovisnost svoga duha, ali ništa mi nije bilo mučnije nego moji sentimentalni odnosi s drugim..... Lako mi je bilo očitovati svoje osjećaje samo prema životinjama: na njih sam izlijevao svu rezervu svoje nježnosti. Moja velika ljubav prema životinjama veže se možda za tu dispoziciju. Ja sam strastveni ljubitelj pasa, mačaka, ptica, konja, magaraca..., ali nada sve, naravno, pasa i mačaka s kojima sam bio usko vezan. Sa životinjama ja želim da budem u vječnom životu, osobito s onima koje sam volio.....".

*

"Ja sam i sangviničan i melankoličan. Sangvinični karkter bio je možda vidljiviji: krv mi je lako udarala u glavu često sam imao napade razdražljivosti. Ali melankolični potezi bili su dublji. Bio sam nostalgičan i pesimističke dispozicije, pa i onda kada sam izgledao veseo, nasmijan i animiran. Pesimistički elemenat inherentan je mojoj naravi... Ja sam vrlo rijetko sretan... Ništa mi ne daje osjećaj savršenog zadovoljstva....".

"Bio sam sanjar i realist u isto vrijeme: te težnje mogu koegzistirati, jer sanjarenje i realizam odnose se na različite stvari.... Težio sam intenzivno za transcendentnim, za onim što je s onu stranu ovoga svijeta.... Čitav moj život prošao je pod znakom ove transcendentne nostalgije.... Ja si ne stvaram iluzije o realnosti, ali ja smatram realnost većim dijelom iluzornom. Ovaj svijet nije mi samo tuđi, on mi ne izgleda istinitim, on je objektivizacija

moje slabosti i moje slabo rasvijetljene svijesti.... Nikad se nisam mogao pomiriti s onim što je vremensko, prolazno i propadljivo.... Ja pripadam religioznom tipu koji se distingvira svojom žeđom za vječnošću... Samo se vječnost može ljubiti i samo vječnom ljubavlju može se ljubiti. Ako nema vječnosti, nema ničega.... Svaka realizacija na ovom svijetu samo je simbol zanosa za vječnim i beskonačnim. Tu se nalazi porijeklo revolucionarnog karaktera moga duha. To je revolucionarni karakter transcendentnog, a ne imanentnog....".

*

"Volio sam filozofiju nada sve, ali nisam joj pripadao isključivo. Iako nisam volio "život", ja sam mu posvećivao veliki dio svojih sila, više nego drugi filozofi.... Osjećao sam stalno ingerenciju iracionalnih sila u moj život i nisam radio prema razumu. Bio sam previše impulzivan u svojim činima.... Ima u mom "ja" elemenata koji su mi tuđi, i to prouzrokuje imbroglio i kompleksnost moga života....".

Postoje dva bitna tipa ljudi: tip koji je u harmoniji s društvenom okolinom, i drugi koji nije u harmoniji. Ja pripadam drugom. Ja sam uvijek osjećao bolnu disharmoniju između moga "ja" i "ne-ja" i temeljnu nesposobnost prilagođavanja... Nesposoban za prilagođivanje, ja sam uvijek bio u opoziciji i u konfliktu. Ja sam se dizao protiv plemstva, proti revolucionarnih intelektualaca, proti svijeta književnika, proti komunizma, emigracije, francuskog društva... Više su me voljele žene nego muškarci, ali njihova ljubav zamračila je moju mladost.... Nisam pripadao nikom osim samom sebi, svojoj misli, svom pozivu, svojim duhovnim istraživanjima.... Nikad nisam osjetio zanose i ekstazu religioznog, nacionalnog, društvenog, erotskog jedinstva, naprotiv, često sam upoznao ekstazu prekida i revolta.... Ne poznajem stapanje s kolektivom....".

"Snažni osjećaj moga poziva datira od mog djetinjstva.... Kao mali dječak ja sam osjećao sklonost za filozofiju.... Čitao sam Schopenhauera, Kanta i Hegela u dobi od četrnaest godina.... Mogao sam shvatiti Kanta i Hegela istom iza kako sam otkrio u samom sebi svijet Kantovih i Hegelovih ideja.....

Nisam nikad znao ni htio izraziti unutrašnju tragiku svoga života. Zato nisam mogao biti sretan i tražio sam izlaz u eshatološkom iščekivanju....".

*

"Vele za mene da sam filozof slobode.... I to je istina: ja sam ljubio slobodu iznad svega.... Ona je za mene prvotni bitak. Moja je originalnost

da sam nju, a ne bitak, postavio kao temelj filozofije.... U slobodi je sakriven misterij svijeta. Bog je htio slobodu i od nje potječe tragedija svijeta.... Nisam mogao podnijeti nikakav autoritet i bio sam uvijek u svojoj unutrašnjosti slobodan.... Čitav svoj život vodio sam borbu za slobodu, i to je najpozitivnija vrednota moje egzistencije.... Na svom duhovnom putu i u iskustvu života ja sam mnogo stekao, ali slobodu nisam stekao: ona mi je bila prirođena, ona je a priori moga života....

Bilo je filozofa i pisaca koji su na posebni način jačali moju ljubav za slobodu duha. U tom pogledu *Legenda Velikog inkvizitora*, kao i Dostojevski uopće, imala je za mene veliko značenje. Među filozofima, Kant je igrao pretežnu ulogu u mojoj evoluciji. Kantova filozofija jest filozofija slobode, iako nedostatna i katkada nedosljedna.... Kasnije Ibsen mi je bio vrlo bliz. U njemu sam otkrio izvanrednu potrebu za slobodom....

Čitav svoj život razmišljao sam mnogo o problemu slobode i redigirao sam dva puta filozofiju slobode nastojeći da usavršim svoju misao. Taj je problem vrlo kompleksan.... Sloboda je dinamična, ne statička. Postoji dijalektika slobode, sudbina slobode u svijetu. Ona se može transformirati do totalnog obrata.... Sloboda moje savjesti jest apsolutna dogma.... Slobodi pripada apsolutno prvenstvo....".

*

"Ja sam u najvišem stupnju sklon revoltu.... Ja simpatiziram u dubinu duše sa svim velikim revoltima u povijesti.... I shvaćam i samo kršćanstvo kao revolt protiv svijetu i proti njegovu zakonu. Ja znam da se ne može živjeti od revolta. On ne može biti totalan, on je parcijalan.... Čovjek se može revoltirati samo uime najviše vrednote, duha, to jest uime Boga..... Revolt uključuje strastvenu ljubav za slobodu....".

*

"Osjećao sam vrlo duboko u svom životu konflikt slobode i samilosti. Čuvstvo samilosti, participacije u patnjama meni je naročito svojstveno.... Svako stvorenje koje uzdiše ili koje plače i očekuje oslobođenje izaziva moje saučešće.... Nikad nisam mogao podnijeti barbarske kazne. Za mene je kazna smrti bila taki užas, da sam imao sklonost da podijelim ljude u dvije kategorije: u protivnike ili pristaše smrtne kazne. Bilo je lako imati neki utjecaj nada mnom pobuđujući moju samilost..... Ali to je bila i moja slabost i moja nesreća što je moja samilost bila više pasivna nego aktivna.... Iz moga života nije izlazilo nikakvo zračenje, nikakva radioaktivnost. Ja

sam vrlo malo učinio u životu da materijaliziram svoju samilost. Ja sam vrlo malo pomagao nesretnike.... Moja je samilost ostajala zatvorena u meni samom....

Ja sam često osjetio duboku samilost gledajući životinje u oči. Ima u očima životinje koja trpi izražaj koji je gotovo nemoguće podnijeti: sva bol svijeta izgleda da se je tu sklonula....

Moja samilost nije toliko psihološko, koliko metafizičko svojstvo....".

*

Etičke strasti bile su jače u meni nego erotske.... Ja sam mnogo razmišljao o odnosima koji postoje između različitih tipova ljubavi i - prije svega - između ljubavi - samilosti i ljubavi - erosa, između karitativne ljubavi i ljubavi - strasti.....

Ima nešto degradirajuće za čovjeka u seksualnom životu.... Uvijek sam mislio da treba birati između Erosa i Seksusa, između ljubavi - Erosa i fiziološkog seksualnog života. To su sfere vrlo ispremiješane, a ipak vrlo različne. Život seksusa nema fizionomije. To je potpuno primitivni, iskonski život. Tu je čovjek igračka elementarnog instinkta reprodukcije. Sam seksualni akt nema ništa individualnog u sebi, ništa osobnog: on sjedinjuje čovječanstvo s čitavim životinjskim svijetom... Ljubav je osobna, individualna, usmjerena na samo jednu osobu, jedinu, nezamjenjivu. Seksualni instinkt, naprotiv, spreman je da se zadovolji s bilo kakvom zamjenom....

Ja sam zapazio kod sebe kontradikciju: ljubav - Eros me je jako privlačila, ali sam imao i još jači osjećaj odvratnosti.... Ljudi koji su se predavali potpuno strasti ljubavi pobuđivali su u meni neku vrstu gađenja....

Ženidba, na kojoj se temelji obitelj, jest vrlo sumnjiv sakramenat.... Međutim, misterij prave ljubavi morao bi se priznati kao pravi sakramenat.... Kad ljubavi nestane, bračna veza postaje nemoralna. Samo ljubav opravdava sve, ljubav - Eros i ljubav - samilost.....

Ljubomornost je tiranija ljudskog bića prema ljudskom biću. Ženska ljubomornost je posebno odiozna. Ona čini od žene furiju. U ljubavi žene postoji mogućnost da se ona transformira u demona. Ima demonskih žena u pravom smislu riječi.... Ženska ljubav je čarobna, ali je i despotska. I stalno se događa da zapažamo disproporciju između žene i ideala što ga stvaramo o njoj. Slika ženske ljepote često je iluzija....

Ja sam imao više prijateljskih odnosa sa ženama nego s muškarcima. Često mi je izgledalo - možda je to bila iluzija - da su me one bolje shvaćale nego muškarci.... Bio sam vrlo osjetljiv za ženski šarm....

Neka vrsta odvratnosti koju mi inspirira život vrste spada među moje najprvotnije i najnerazorljivije instinkte. Trudne žene pobuđuju u meni gađenje. To me je žalostilo i izgledalo mi je da je to zlo.... prokreacija mi je uvijek izgledala kao akt neprijateljski za individuum.....

Perspektiva besmrtnosti vrste i besmrtnosti inviduuma oprečne su jedna drugoj....

Idealna ljubav je nespojiva sa životom vrste.... U žestokim emocijama ljubavi krije se dubina beskonačnoga.... Beskonačno je sadržano u ljubavi, ali i konačno, koje ograničuje to beskonačno....

Osim rijetkih časova, erotski život je jedna od najžalosnijih strana čovjeka..... Uvijek mi je izgledalo čudno, kad bih čuo da ljudi govore o užitcima ljubavi. Prirodnije bi bilo i više u skladu s dubljom koncepcijom života da se govori o tragici ljubavi i o njezinim mukama.... U biti svojoj ljubav ne vidi ostvarenje svojih nada. Ima sretnih obiteljskih života, ali to je banalna sreća.... Ima također, premda je to rijetkost, iznimnih ljubavi, usko vezanih za duhovni smisao života.... Prava je ljubav rijedak cvijet....".

"Što se tiče mog unutrašnjeg života, analizirajući sama sebe, ja u njemu nalazim dva motiva djelovanja: traženje smisla života i traženje vječnosti.... Jedanput, na pragu mladenačke dobe, ja sam bio vrlo potresen slijedećom idejom: "Ako još ne shvaćam smisla života, sama činjenica da se hoću posvetiti njegovom istraživanju, jest u sebi razlog da živim, i upravo tom istraživanju hoću da posvetim svoj život". To je prava intimna konverzija koja je transformirala čitav moj život.... I sada još ja bih želio da mogu ponovno započeti svoj život da istražujem još uvijek istinu, smisao života. Istina ima vječnu novost, beskonačnu mladost.... Predmet mojih meditacija nisu bila toliko teološka, dogmatska i crkvena pitanja ili pitanja skolastične filozofije, nego problemi života, slobode, ljudske sudbine, vječnosti, patnje, zla....

Moj način mišljenja jest aforističan i intuitivan. U njemu nema diskurzivnog razvoja ideja. Ja ne mogu ništa dokazati ili razviti racionalno. A to mi uostalom izgleda i suvišno.... Moje su se misli temeljile na apsolutnoj centralizaciji, punini, integralnoj penetraciji samoga smisla. U njima se sve veže sa svim. Aforizam je mikrokozam koji odrazuje makrokozam, sve je u njemu sadržano. Teme i problemi nisu me nikad zanimali: ja se vežem samo za jednu temu, za jedan problem....

Čitavog svog života mnogo sam čitao. Međutim, moje koncepcije nisu imale za temelj moju knjišku kulturu. One su se hranile intuicijom života....

Shvatiti i spoznati moguće je samo zato, jer je čovjek mikrokozam, jer je svemir zatvoren u njemu i jer je sudbina čovjeka u isto vrijeme sudbina

svemira. Razmišljajući o svojoj osobi i nastojeći da dadnem smisao svom tipu, dolazim do zaključka da sam ja više *homo mysticus* nego *homo religiosus*.... Eckhart, Jakob Böhme, Angelus Silesius bliže su mom srcu nego crkveni Oci. Ja vjerujem u prisutnost univerzalne mistike, univerzalnog spiritualizma. Kasnije, stao sam čitati mistične knjige u pravom smislu riječi i u njima sam našao veliki broj ideja sličnih mojima....

Čitao sam također i Schopenhauera.... Ja sam nalazio u njemu nešto što je odgovralo pesimističkoj strani moje naravi. Schopenhauer me je utvrdio u uvjerenju da svijet fenomena, empirijski svijet koji nas okružuje nije pravi, definitivni svijet. Schopenhauerov "voluntarizam" me ushićuje....

Uvijek sam čitao mnogo romana i drama, i nemajući sklonosti za suvremene autore drugoga reda, ja sam volio ponovno čitati velika djela, kao *Vojnu i mir*, ili historijske i avanturističke romane. Ja sam tražio od njih da me prenesu u drugi svijet, različan od dosadne realnosti, i to je određivalo moj sud o autoru. Ja intenzivno proživljujem život heroja romana koji upravo čitam i da si pribavim iluziju, evaziju, volim kino.... Najvolim rusku literaturu XIX stoljeća.... Volim Dickensa, volim nepromjenljivo Ibsena koga ne mogu čitati bez emocije i od kojeg naučim uvijek nešto novo. Mogu čitati grčke tragičare, Cervantesa, Shakespeare-a, neka djela Goetheova, ali ne posebno Dantea. Cijenim mnogo Prousta, Kafku i neka mjesta Henry Millera. Čitam mnogo historijskih djela, a napose biografije kulturnih stvaraoca: to inspirira ideje za moju historiosofiju i moje eshatološke meditacije....

Karakterističan detalj: volim ono što je smiješno i rado se smijem. U smijehu vidim elemenat koji me uzdiže iznad banalnosti života. Volim duhovitost i dosjetke: to je u meni francuski potez....".

*

"Ja sam vrlo rano shvatio svoj poziv, još dok sam bio mladi dječak, i od tada nikad nisam imao sumnje u to. Taj poziv bio je poziv filozofa, ali posebnog tipa, filozofa - moraliste zaokupljena sakrivenim smislom života i stalno umiješana u borbi za reformom života prema tom smislu. Ja sam moralist, ali također historiozof i teozof. Većina mojih djela odnosi se na filozofiju povijesti i etiku, na metafiziku slobode.... Moja je filozofija etičke naravi. Moja je misao bila strastvena i prožeta voljom.... Intuicija je uvijek ne samo intelektualna nego i emocionalna. Svijet nije misao. Svijet je strast i strastvena emocija....

Mnogo sam čitao o logici, ali priznajem da joj nikad nisam pridavao važnosti. Logika me nije apsolutno ništa naučila.... Posebna ljubav za

metafiziku karakterizira čitav moj život....

Ja nemam sposobnosti za analizu i diskurzivni razvoj svoga mišljenja. Ono se odvija bez apstrakcije, nepodvrgnuto zakonima logike.... Moje je mišljenje intuitivno i sintetičko. U partikularnom i konkretnom ja nalazim univerzalno.... Moja spoznaja ne poznaje separatne probleme: ima samo jedan problem i samo jedna sfera filozofske spoznaje. Ja vidim smisao svijeta u svakom posebnom detalju, u parcijalnom ja vidim cjelinu....

Sudbina svijeta i moja vlastita, svršetak svijeta - to me je uvijek interesiralo, a ne studij svijeta kakav je u sebi. Moja filozofija nije znanstvena, ona je profetičke i eshatološke orijentacije....

Pred trideset godina imao sam višu ideju o svom znanju nego sada, usprkos velikom povećanju toga znanja .... Počinjem znati da ne znam ništa.... Moj filozofski i duhovni život karakterizira činjenica da nikad nisam prošao kroz materijalizam kao što je to bio slučaj za većinu ruskih intelektualaca.... Nikad nisam bio pozitivist.... U jednom datom momentu bio sam ateist, ako se uzme ateizam u smislu antiteizma, negacije tradicionalnih pojmova Boga. Ali nisam bio ateist u smislu negacije nekog najvišeg principa, duhovnih vrednota neovisnih o materijalnom svijetu. Nisam bio ni panteist.... Iako mnogo dugujem njemačkoj idealističkoj filozofiji, nikad joj nisam bio sklon. Nikad nisam bio vezan ni za koju doktrinu. Nisam bio didaktički i akademski filozof.... Danas, ja vidim jasno da pripadam tipu filozofa koji se sada naziva "egzistencijalnim" (ja smatram ne Heideggera i Jaspersa, nego sv. Augustina i Pascala, Kierkegaarda i Nietzsche-a egzistencijalnim filozofima). Ja se približujem više egzistencijalnom tipu nego tipu filozofije života i pragmatističke filozofije....

Nisam bio Kantovac u strogom smislu.... ali nešto kantovskog ostalo mi je za čitav život.... Ja sam u početku bio potresen razlikovanjem između svijeta fenomena i svijeta stvari u sebi, između reda prirode i reda slobode, kao i tvrdnjom prema kojoj je čovjek cilj u sebi i ne smije se transformirati u sredstvo....

Uvijek sam nijekao etički formalizam kod Kanta, njegov kategorički imperativ.... Uvijek sam tvrdio etiku individualnosti i pobijao etiku općenitog i obligatnog.... Od nekog momenta osjetio sam s posebnom oštrinom problem osobe i individualnosti. Ne samo da je to bio problem moje filozofije, nego također problem moga života....

Temeljna metafizička ideja do koje sam došao pri koncu moga filozofskog života i duhovnog iskustva.... jest ideja primata slobode nad bitkom. To znači također primat duha koji nije bitak nego sloboda.... Sloboda, osoba, stvaranje, zlo i teodiceja bili su uvijek u središtu moje filozofije. Ti problemi su se u biti svojoj svađali samo na jedan - problem čovjeka, njegove sud-

bine, opravdanja njegove stvaralačke aktivnosti....

Ja sam uvijek bio egzistencijalni filozof.... Nazivam egzistencijalnim filozofom onoga čija misao znači identičnost sudbine svijeta i osobne sudbine.... Na moju filozofsku misao nije nikad specijalno utjecao ni Kierkegaard, koga sam upoznao dosta kasno i čiji me stil iritira, ni Heidegger, ni Jaspers.... Nisam nikad bio "čisti" filozof i nisam nikad tražio da rastavim život od filozofije. Naprotiv, ja sam mislio da je spoznaja funkcija života, da je ona simbolika duhovnog iskustva i puta.... Nemoguće je rastaviti filozofsku spoznaju od integralnog duhovnog iskustva čovjeka, od njegovog religioznog djelovanja, od njegove mistične kontemplacije. Konkretni čovjek misli i spoznaje, a ne gnozeološki subjekt ili apstraktni univerzalni duh....".

*

"Prekid s mojom okolinom, moj izlazak iz aristokratskog društva, moj ulazak u revolucionarni svijet - to je temeljna činjenica moje biografije ne samo vanjske nego i unutrašnje. Taj događaj integrira se u moju borbu za pravo moga slobodnog i stvaralačkog mišljenja....

Kad sam ostavio svijet aristokracije, ja sam se našao najprije u velikoj osamljenosti.... Nisam sreo nikoga s kojim bih imao neki duševni afinitet.... Ali je došao momenat moga života, kad sam izašao iz te izolacije i ušao u svijet revolucije. Koje su me predispozicije dovele da pođem tim putem?.... Revolucionarni je elemenat kod mene prije svega duhovne naravi, to je indignacija duha, to jest slobode i inteligencije protiv podjarmljivanja svijeta i njegove gluposti. Zapravo ja sam bio vrlo malo politički revolucionaran i vrlo sam malo sudjelovao na aktivan način u našim revolucijama.... Zato sam bio previše teoretičar, mislilac, ideolog. To je bila moja uloga u životu....

Moje revolucionarne i socijalističke simpatije bile su se učvrstile prije moga stupanja na univerzu i prije mog susreta s marksističkim krugovima....

Više sam se puta pitao šta me je natjeralo da postanem marksist; ne ortodoksni marksist, slobodni mislilac, ali ipak marksist.... Marksistički pokret nastao je koncem 90-tih godina. Njegov kulturni nivo bio je mnogo viši nego nivo drugih skupina ruske inteligencije.... Ja sam postao kritički marksist, što mi je davalo mogućnost da zadržim svoju poziciju idealističkog filozofa.... Što me je privuklo marksizmu, to je njegov historijsko-sofički elan, širina njegovih pogleda.... Koncem 90-tih godina, marksizam je predstavljao, bez ikakve sumnje, fenomen europeizacije ruske inteligencije, prila-

godivanje zapadnim težnjama, zanos za slobodom. Ja sam bio antinacionalist i orijentiran prema Zapadu. Marks je bio za mene genijalno biće i još danas, ja sam toga mišljenja.... Marksizam je pružao mogućnost da učini revoluciju pobjedonosnom.... Osjećao sam nuždu da pretvorim svoje ideje u živu realnost. Nisam htio ostati apstraktni mislilac.

Sve me je to privuklo marksizmu, uz koji ipak nikad nisam mogao stvarno pristati.... Moj marksizam nije bio totalitaran....".

"Ruska revolucija nije bila za mene vanjski događaj; ja sam je osjetio kao jedan momenat moje vlastite sudbine. Uvijek sam mislio da je revolucija u Rusiji bila neizbježiva i pravedna. Ali ja je nisam gledao u ružičastim bojama. Naprotiv, ja sam predviđao da će ona uništiti slobodu i da će ekstremistički elementi, neprijateljski prema kulturi i duhu, u njoj trijumfirati....

Živio sam pet godina pod sovjetskim komunističkim režimom.... Mogu ustvrditi da nisam počinio nikakve nevjernosti prema samom sebi za vrijeme tih teških godina. Ja sam ponosan na to i ja tim godinama pridajem posebnu važnost u povijesti moga života....

Ne mogu reći da sam trpio posebna progonstva od strane sovjetske vlade. Ali ipak bio sam dvaput hapšen, utamničen od Čeke i Gepeu, i što je još gore: bio sam prognan iz Rusije.... To je mnogo za jednog filozofa koji osjeća filozofski poziv....

Bio sam prognan iz ideoloških, a ne iz političkih razloga.... Moje prognanstvo izgledalo mi je providencijalno: to je bila moja sudbina....".

*

U inozemstvu mnogo sam pisao o komunizmu i o ruskoj revoluciji, nastojeći da istumačim taj kapitalni događaj za sudbinu svijeta i za sudbinu Rusije....

Ono što sam suprotstavljao komunizmu, bilo je prije svega princip duhovne slobode koji je za me bitan i apsolutan.... Ja sam isto tako zastupao nada sve dragocjeni princip, princip osobe neovisne o društvu i o državi, kao i o vanjskoj okolini. Prema tome, ja sam branio duh i duhovne vrednote. A komunizam, kako se je on očitovao u ruskoj revoluciji, zabacivao je osobu i zabacivao duh. Tu, a ne u društvenom sistemu, jest demonsko zlo komunizma.... U društvenom pogledu komunizam ima pravo nasuprot lažnom kapitalizmu i nepravednim društvenim privilegijama. Laž komunizma jest laž svakog totalitarizma. Totalitarni komunizam jest pseudo-religija i naročito kao takva on proganja sve religije. To je konkurencija.... Totalitarizam odgovara duhovnoj potrebi: on je religiozni ersatz....".

"Religiozni problem mučio me je cijelog mog života. Ja ne smatram da sam *homo religiosus* u tradicionalnom smislu, ipak religiozna tema dominirala je mojim životom.... Ja osjećam duboko da realnost nije ograničena ovim svijetom nužne determiniranosti, da postoji neki drugi svijet, neka metafizička realnost, da smo okruženi misterijom. Smisao za Mysterium tremendum (izraz P. Otto-a) inherentan mi je. Naš svijet, koji za mnoge iscrpljuje realnost, izgleda mi drugotan i udaljen od Boga. Bog je u središtu. Sve što se udaljuje od Njega decentralizirano je. Život postaje plitak i bijedan, ako Bog i viši svijet ne postoje....

U svom djetinjstvu nisam upoznao tradicionalno pravoslavlje.... Ono nije bila atmosfera moje obitelji. Moj otac bio je prosvjećeni volterijanac.... On je vjerovao u Boga u deističkom smislu, pa iako je poštivao Krista, on je svađao kršćanstvo isključivo na karitativnu ljubav.... Za vrijeme objeda on je rado napadao Bibliju i Crkvu rugajući se tradicionalnim shvaćanjima. Moja bi majka protestirala i govorila: "Aleksandre, ako tako nastaviš, ja idem!".... Moje je djetinjstvo dakle bilo lišeno veselih i zamamnih impresija što ih pribavlja ruska pravoslavna liturgija.... Nisam nikad volio liturgijski i crkveni slavenski jezik, s estetskog stanovišta više sam volio latinski jezik i katolička misa više mi se sviđala....

Osjetio sam se kršćaninom jednog momenta svoga života koji ne mogu precizirati, i odtada ja sam pošao putem kršćanstva.... Čitao sam mnogo teoloških knjiga, htio sam znati i definirati što je pravoslavlje.... Iza dugog puta, moram reći da se pravoslavlje ne može definirati....Ja sam u tom vidio prednost pravoslavlja, njegovu manju racionalizaciju i njegovu veću slobodu. Ne mogu lojalno priznati da sam pravoslavnog tipa, ali pravoslavlje mi je prirođenije od katolicizma ili protestantizma. Iako sam protivan konfesionalnoj intransingentnosti, ipak nisam nikad prekinuo svaku vezu s pravoslavnom Crkvom....

Ja sam mogao prihvatiti i proživljavati kršćanstvo samo kao religiju "božanskog čovječanstva". Za mene govoriti o "čovječanskom božanstvu" i o božanskom humanitarizmu znači govoriti o religiji na koju sam se obratio....

Mnogo sam volio njemačku mistiku i ja ju smatram kao jednu od najviših manifestacija u povijesti duha. Među velikim njemačkim misticima najviše sam volio J. Boehme-a. On je imao za mene ogromno značenje i ja ga spominjem u svojim molitvama uz Dostojevskog i neke druge koji su mi najdraži.... Moj unutrašnji religiozni život bio je nemiran i časovi nepomućenog veselja nisu bili česti.... Uvijek mi je nedostajala religiozna toplina.... Imao sam impresiju velike nedostatnosti milosti. Nedostaje mi religiozna sigurnost. Često sam upoznao stanje suhoće i napuštenosti. Ali bilo je i časova intenzivnog uspona....

Moj način shvaćanja i proživljavanja kršćanstva sadržavao je uvijek snažni eshatološki elemenat. Ali nikad se nisam osjećao na visini eshatološke svijesti koja traži veliku intenzivnost, veliku aktivnost, totalnu predanost samoga sebe. Ne mogu reći da sam ljubio "svijet".... Ali moja psihička osjećajnost odrazivala je "svijet" i njegove impresije. Nisam bio potpuno otrgnut od "svijeta"....

Često su mi govorili da sam "modernist" s pravoslavnim principima. Ja ne volim mnogo ovu riječ koja čini istinu previše ovisnom o vremenu.... Istina je vječna i samo ono što pripada istini vječno je.... Tvrdnja relativne istine jest oportunistička laž. Ja nisam ni relativist ni pragmatist.... Da, ja jesam modernist, ali u značenju da prihvaćam mogućnost stvaralačkog procesa u kršćanstvu, mogućnost novoga....

Smatram deplasiranim i apsurdnim da me nazivaju heretikom. Heretik je čovjek vrlo klerikalan na svoj način. On tvrdi da je njegova istina ortodoksna i klerikalna. To se apsolutno ne može primjeniti na me.... Ja nisam heretik, a još manje sektaš. Ja sam slobodni mislilac vjernik. Moje su ideje slobodne, ali one se vežu uz početnu nepokolebivu vjeru....

Ja sam se osjećao uvijek članom mistične Crkve Kristove. Moje je religiozno stanje bilo slično religioznom stanju Vl. Solovjeva....

Imao sam oduvijek posebni kult za sv. Franju Asiškog koga smatram najvišom manifestacijom kršćanske povijesti....

Za moj religiozni osjećaj i moju savjest, ja ne mogu prihvatiti mjesta Evanđelja koja se odnose na paklene muke. Svaki dan ja se molim za one koji trpe u paklu. To pretpostavlja vremenski karakter tih muka. To je bitno za moj religiozni život....".

"Ja sam mislilac isključivo intuitivno-sintetičkog tipa.... Najneznatnije manifestacije života pobuđuju u meni vizije univerzalnog karaktera. Te intuicije nisu samo intelektualne, nego i emotivne.... Najvažnije misli dolaze mi kao sjajni blijesci ili kao zrake unutrašnjeg svjetla. Kad počmem pisati, ja osjećam katkada taki zanos da me od njeg vrtoglavica hvata. Tok mojih misli tako je brz da ih jedva mogu notirati.... Ja ne razmišljam i ne korigiram gotovo nikad što sam napisao.

Ja pišem oduvijek. Pisati je za mene duhovna higijena, meditacija i koncentracija, način života. Ja sam mogao uvijek pisati, u svim okolnostima i u svakom duševnom stanju. Mogao sam pisati sa 39 stupnjeva groznice..., za vrijeme bombardiranja Moskve 1917. i Pariza 1940. i 44.....

Ja sam uvijek mnogo čitao, ali lektira nije glavni izvor moje filozofije: njezin glavni izvor nalazi se u proživljenim događajima, u duhovnom iskustvu. Pišem, jer mi unutrašnji glas zapovijeda da kažem ono što sam čuo. Pišem, jer ne mogu da ne pišem.... Pisati je za mene gotovo fiziološka

potreba.... Moja je misao do skrajnosti centralizirana, sve je u njoj povezano, ona nema ništa fragmentarnog, ali ona je intuitivna svojim porijeklom i aforistična svojom formom. Ja ne mogu drukčije misliti.... Moja se misao kreće na različitim planovima i poradi toga mi, bez sumnje, predbacuju da sam kontradiktoran. Ali kontradikcije moga mišljenja dolaze od same njegove naravi, one se ne mogu i ne smiju odstraniti....".

*

"Ja sam uvijek imao eshatološki osjećaj iminentne katastrofe i svršetka. To je bez sumnje vezano za moj duhovni tip, ali također i za moj psiho-fiziološki organizam, za moju nervoznost, za moju svijest o efemernom karakteru ovoga svijeta i svih stvari, o nestabilnosti života, i za moju nestrpljivost koja je moja slabost.... Moje je tumačenje bilo uvijek eshatološko.... Loisy, kao historičar, zastupao je eshatološko tumačenje kršćanstva. Međutim, moj eshatologizam je metafizičkog izvora, a ne historijskog.... Moj eshatološki osjećaj veže se za nepostojanost koju sam svuda nalazio, jer ljudima prijeti smrt, povijest je prolazna i visi nad bezdanom.... I prije svjetskog rata, kad nitko na to nije ni mislio, ja sam predskazivao dolazak katastrofalne epohe. Ja sam konstatirao ne samo dekristijanizaciju, nego i dehumanizaciju svijeta, pokolebanost slike čovjeka.

Sve mi je to bilo shvatljivo samo u eshatološkoj perspektivi.... To je duboko osobni osjećaj u meni, ja vidim povijest samo u eshatološkoj perspektivi....".

*

"Nisam sumnjao u egzistenciju Božju; to mene nije mučilo. Ali često sam imao osjećaj da se je Bog povukao, da je ostavio svijet i ljude, da je napustio i mene samoga. Napuštanje ljudskih društava i civilizacija od Boga, to je bitno iskustvo epohe u kojoj sam imao da živim. Ova epoha je epoha u kojoj trijumfira fatum....".

"Budite humani u jednoj od najnehumanijih epoha. Čuvajte sliku čovjeka, to je slika Božja! Nisko mišljenje o čovjeku, kojim se hrani naše vrijeme, ne može pokolebati moju vrlo visoku ideju o čovjeku i planu Božjem s obzirom na njega. Za mene je život misterij Duha. Čitav život svijeta, čitav historijski život jest samo jedan momenat toga misterija Duha, projekcija van, objektivizacija misterija. Ja se osjećam duboko privržen mističnoj Crkvi Kristovoj.... Cilj života jest povratak duhovnom misteriju u kojem se Bog rađa u čovjeku, a čovjek u Bogu.... Samo završena objava

Duha Svetoga moći će biti konačna objava Boga.... Nostalgija koju su osjećali Dostojevski, Nietzsche, Kierkegaard, Baudelaire, Leon Bloy i drugi anticipira novu epohu Duha, Eshatološku epohu. Ali je vrlo, vrlo teško biti preteča Duha....".

*

"Ja sam jako želio da budem iskren u ovoj knjizi koju smatram jednim pokušajem apsolutno osobne, egzistencijalne filozofije. Ali nisam siguran da sam u tom uvijek uspio.... Postoji bolni nesklad između moje misli i njezinog jezičnog izražaja.... Ja ne pišem ni za svog ispovjednika, ni za liječnika-psihonalista. Moj je cilj da izvršim akt egzistencijalne spoznaje samoga sebe nastojeći da shvatim svoj duhovni put.... Čitav svoj život tražio sam istinu koja je bila moja istina od početka: ona je bila a priori moga duhovnog puta. Postoji egzistencijalna Istina.... U svom zadnjem času ja ću se sjetiti, bez sumnje, svojih brojnih grijeha, svojih slabosti i svojih padova, ali možda ću imati milost da se sjetim također da sam bio od onih koji gladuju i žeđaju pravde. To je jedina zapovijed Govora na Gori koja se može primjeniti na me....".

*

"Prema normalnom računanju moj se život približuje kraju. Ipak ja ne osjećam stanje duhovne ili štaviše emocionalne starosti: moja receptivnost, moja osjećajnost nisu se promijenile.... Ja nastavljam da se osjećam mladićem, gotovo dječakom, štaviše, u ogledalu, iza staračkih poteza, ja ponovo nalazim svoje mladenačko lice. To je moge vječno doba. Ja ostajem sanjar kao u svojoj mladosti, neprijatelj realnosti. Meni nedostaje staračka mudrost.... Često bolestan i tjelesno oslabljen, ja zadržajem svoju preveliku čuvstvenu impresionabilnost. Ja ostajem vječno mlad. Duh ne poznaje starosti; duh je vječna mladost. Postoji samo starost tijela i starost duše vezane za tijelo....

Stvaralačka misao, njezin izražaj na papiru sačinjavale su nepromjenljivo pozitivni sadržaj moje egzistencije. Stalno sam imao projekt novog djela u rezervi. To je bio moj jedini način života....

Moja je definitivna filozofija osobna i vezana za moje osobno iskustvo.... Ostaje zadnje iskustvo, najvažnije od svih, koje nam obećaje objave i koje se ne može opisati autobiografijom - to je iskustvo smrti....".

B. *Filozofska problematika Nikolaja Berdjajeva.*

Berdjajev je pisao mnogo i u svojim djelima on tretira sve važnije filozofske probleme. Mi možemo govoriti o njegovoj filozofskoj antropologiji, teoriji spoznaje, etici, metafizici, filozofiji povijesti, o njegovoj socijalnoj i religioznoj filozofiji.

Polazna točka čitave njegove filozofske problematike jest ljudska egzistencija. "Filozofija je - veli on - nauka o smislu naše egzistencije, naše sudbine.... To je totalitarna spoznaja koja obuhvata sve aspekte čovjeka i ljudske egzistencije" (CM, 14 [1]). Prema tome, filozofija ima bitno antropološki karakter: ona je "nauka o čovjeku, nauka o integralnom čovjeku po integralnom čovjeku" (CM, 34). Ona je "intelektualni izražaj dubine filozofa" (DH, 17) i počinje "refleksijom filozofa o svojoj vlastitoj sudbini" (CM, 32). O svojoj vlastitoj filozofiji Berdjajev veli: "Moja je definitivna filozofija osobna i vezana za moje osobno iskustvo. Subjekt filozofske spoznaje u njoj je egzistencijalan, i u tom smislu moja je filozofija egzistencijalnija od filozofije Heideggera i Jaspersa" (AS, 368).

Berdjajev razlikuje dvije vrste filozofije koje se mogu karakterizirati slijedećim oprečnim tezama: primat slobode nad bitkom - primat bitka nad slobodom; primat subjektivne egzistencije nad objektivnim svijetom - primat objektivnog svijeta nad subjektivnom egzistencijom; dinamizam - statizam; aktivizam - pasivnost; stvaralačka aktivnost - kontemplacija; personalizam - impersonalizam; antropologizam - kozmologizam; filozofija duha - naturalizam. Ove se teze mogu različito kombinirati i formirati različite filozofske sisteme. Berdjajev se opredjeljuje za prvi niz teza koji slijedi iz primata slobode nad bitkom. Njegova je filozofija bitno filozofija slobode, filozofija duha, filozofija ličnosti.

Probleme, koje Berdjajev iznosi u svojim djelima, možemo grupirati prema glavnim filozofskim disciplinama.

I. FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA

Berdjajev veli: "Filozofska antropologija mora biti temeljna filozofska disciplina, ona je centralni dio filozofije duha" (DH, 16). To je nauka o čovjeku, o integralnom čovjeku. Berdjajev ističe da su Shakespeare, Dostojevski, Tolstoj, Stendhal, Proust mnogo više doprinijeli poznavanju naravi čovjeka, nego akademski filozofi i učenjaci psiholozi i sociolozi. On nadodaje još imena kao što su: sv. Augustin, J. Böhme, Pascal, Bahoffen, Feuerbach, Kierkegaard, Max Scheler, zatim Freud, Adler i Jung.

Berdjajev kritizira razne antropološke doktrine: grčko-antiknu doktrinu o čovjeku kao racionalnom biću, naturalističku doktrinu o čovjeku kao produktu evolucije, sociološku doktrinu koja shvaća čovjeka kao socijalno biće, kao proizvod društva (Marx, Durhkeim). Od suvremenih filozofa spominje Berdjajev Maxa Schelera za koga je čovjek biće koje svojim duhom nadilazi sama sebe i svijet, i Nikolaja Hartmanna prema kojem čovjek ima misiju da svojom slobodnom aktivnošću ostvaruje vrednote koje bi bez njega ostale irealne.

Nijedna od ovih teorija ne tumači čovjeka u potpunosti njegove naravi. Najsavršeniju nauku o čovjeku daje kršćanska antropologija: nauka o čovjeku kao slici Boga Stvoritelja i nauka o Bogu inkarniranom u čovjeku. Ali, po mišljenju Berdjajeva, i ta je nauka nedostatna i nepotpuna, jer se iz nje nisu povukle sve moguće antropološke konsekvencije.

Za Berdjajeva, čovjek je prije svega "stvaralačko biće". (DH, 77): biće koje ima stvaralačku slobodu. On ujedinjuje u sebi dva principa: princip iskonske "nestvorene" slobode koja potječe iz bezdna ne-bitka (meon) i princip determiniran slikom i idejom Božjom koju ta sloboda može ostvariti ili uništiti. Odatle izvanredna kompleksnost, inkoherentnost i polarnost ljudske naravi.

"Nestvorenom" slobodom tumači Berdjajev činjenicu pada čovjeka o kojoj govori Biblija, činjenicu zla i stvaralačku aktivnost čovjeka.

Berdjajev iznosi neke specijalne antropološke probleme: problem osobnosti, problem spola, problem svjesnog i nesvjesnog i problem slobodne volje.

1. *Problem osobnosti.*

Berdjajev pravi bitnu razliku između individuuma i osobe. Individuum pripada naturalističkoj i biološkoj kategoriji, a osoba religioznoj i duhovnoj kategoriji. Individuum nastaje biološkim i generičkim procesom: on se rađa i umire. Osoba se ne rađa: ona je stvorena od Boga. Ona je ideja, koncepcija Božja od vječnosti. Ona predstavlja za individuum zadaću koju on ima da ostvari. To je aksiološka, aprecijativna kategorija. Osoba sačinjava sliku Božju u čovjeku i zato se uzdiže iznad prirodnog života. Ona je duhovna i uključuje opstojnost duhovnog svijeta. "Njezina vrijednost, veli Berdjajev, jest najviša hijerarhijska vrijednost na svijetu, vrijednost duhovnog reda" (DH, 80). Ona je iznad države, nacije, ljudskog roda, prirode.

Ali iako osoba predstavlja najvišu vrednotu, ona postoji samo uz uvjet, ako postoje nadosobne vrednote i najviša vrednota - Bog. "Opstojnost osobe uključuje opstojnost Božju, njezina vrednota - najvišu vrednotu Boga" (DH, 80). Ako ne postoji Bog kao izvor nadosobnih vrednota, onda

i vrednota osobe iščezaje: ostaje samo individuum podvržen generičkom i prirodnom životu.

Isto tako, osoba uključuje bitno opstojnost drugih osoba. "Ona ne postoji kao osoba, ako nema nikakvog odnosa s drugim osobama, s osobom Boga. Osoba mora izaći iz same sebe, transcendirati samu sebe. Tako ju je Bog zamislio. Njezino izoliranje uvijek je znak njezinog skorog svršetka" (DH, 82).

Čovjek je "metafizički socijalno biće" (DH, 83), ali on pripada društvenom kolektivu samo jednim dijelom svoga bića: kao osoba, on pripada duhovnom svijetu i neovisan je o društvu. Berdjajev daje metafizički temelj te neovisnosti: "Ako hoćemo da ljudska osoba bude metafizički, ontološki neovisna ne samo o vrsti nego i o društvu, treba priznati preegzistenciju duše, priznati da ona nije produkt generičkog procesa, da nije stvorena u momentu začeća, nego od Boga u vječnosti, u duhovnom svijetu" (DH, 86).

2. *Spol*

Jedan od temeljnih problema antropologije jest problem spola. Čovjek je seksualno biće: seksualna polarnost karakterizira narav čovjeka.

Ali, po mišljenju Berdjajeva, čovjek nije samo seksualno, nego i biseksualno biće koje ujedinjuje u sebi, u različitim proporcijama i često u žestokoj borbi, muški i ženski princip. Čovjek, u kojem ne bi nikako postojao ženski princip, bio bi apstraktno biće, potpuno rastavljen od kozmičkog elementa. Žena, u kojoj bi muški princip bio potpuno odsutan, ne bi bila ličnost. "Jer muški je princip par excellence antropološki i osobni, a ženski je princip par excellence kozmički i kolektivni" (DH, 87). Prema tome, samo spoj jednog i drugog može stvoriti puninu ljudskog bića. Ukoliko je seksualno biće, čovjek ne može živjeti u miru i harmoniji. Jer antropologija i psihologija muškarca radikalno se razlikuju od antropologije i psihologije žene. Tu disharmoniju tumači Berdjajev tim, što je čovjek, prema zamisli Božjoj, integralno, dvospolno biće, androgin. Istočni grijeh rastavio je u njemu muški i ženski elemenat, sveo ga na samo jednu polovicu i tako unio u čovjeka nemir, strastvenu privlačivost jednog spola prema drugom i druge bezbrojne konsekvencije za njegov moralni život, za njegovu sudbinu i za sudbinu svijeta.

Seksualna polarnost izvor je neobično snažne seksualne energije koja može čovjeka duboko degradirati, ali, ako se sublimira, ona ga može dovesti do nenaslućenih visina, jer koncentrirana seksualna energija može biti izvor neobične stvaralačke intenzivnosti. Dokaz tome jest tragična sudbina Kierkegaarda koji je našao naknadu za svoju ljubav prema Regini

Olsen u svojoj genijalnoj stvaralačkoj aktivnosti. Isti je slučaj kod Ibsena.

Po mišljenju Berdjajeva, muški je princip bitno stvaralački, kreativni, a ženski princip bitno rađalački, prokreativni. Ali i u prokreaciji i u kreaciji ta se dva principa ne mogu izolirati, oni se međusobno popunjuju.

Ženski princip nije samo princip prokreacije, nego i princip njege, pažnje, zaštite bez kojih bi svijet propao. "Taj fenomen, veli Berdjajev, našao je svoj izražaj u kultu Majke Božje kao zaštitnice ljudskog roda" (DH, 92).

Stvaralačka aktivnost duboko je vezana za spol. Aseksualnost čini čovjeka neplodnim i u prokreaciji i u kreaciji. I zato se naša moralna zadaća ne sastoji u tom da seksualnu energiju uništimo, nego da je sublimiramo u stvaralačku energiju vrednota. Čovjek je biće koje rađa i koje stvara, jer je seksualno i rastrgano biće, nepotpuno i samo sebi nedostatno. Ali i u stvaralačkoj i u prokreativnoj aktivnosti on teži za puninom, za integritetom, za androginim idealom, iako se taj ideal u prirodnom planu ne može ostvariti.

3. *Svjesno i nesvjesno*

Problem svjesnog i nesvjesnog jest također jedan od temeljnih problema antropologije. Moderna psihopatologija svojim otkrićem nesvjesnog i podsvjesnog skrenula je psihologiju iz apstraktnih sfera u domenu proučavanja duše konkretnog čovjeka. Zato Berdjajev smatra da su pravi osnivači žive i konkretne psihologije: P. Janet, Freud, Adler, Jung i Beaudoin.

Rezultati njihovog proučavanja misterija psihičkog života bili su od neprocjenjive važnosti za filozofsku antropologiju. Prije njih samo su veliki umjetnici ili mislioci kao što su Pascal, La Rochefoucauld, Kierkegaard i Nietzsche otkrivali nove istine na području psihologije i antropologije, a od pravih filozofa, samo Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, W. James i Max Scheler.

Bardjajev navađa i razlog zašto je psihopatologija dala potpuno novu orijentaciju psihologiji. Starija psihologija polazila je od postulata da je čovjek u biti svojoj zdravo, svjesno i intelektualno biće i proučavala ga je kao takvog. Ali to je bila duboka zabluda. Jer čovjek je bolesno biće s jakim podsvjesnim životom i zato odlučnu, iako ne definitivnu riječ o njemu ima psihopatologija. To je otkriće, veli Berdjajev, u skladu s kršćanskom naukom o istočnom grijehu.

Razlikovanje svjesnog i nesvjesnog jest od temeljnog značenja za novu antropološku psihologiju, jer bolest ljudske duše dolazi od njihovog konflikta. Berdjajev veli da je konflikt svjesnog i nesvjesnog najveće otkriće Freudove škole. Freudova je temeljna ideja genijalna, njegova se psihoana-

litička metoda pokazala plodnom, ali je njegov panseksualizam neopravdano stanovište.

Iako su Freud i drugi predstavnici suvremene psihologije i psihopatologije (Adler, Jung i dr.) unijeli mnogo svjetla u misterij ljudske duše, za njih duša zapravo ne postoji. Oni poznaju svjesno i nesvjesno u njihovim nižim oblicima, a ne poznaju nadsvjesno i ne znaju ga razlikovati od podsvjesnoga. Oni dolaze do klasifikacije različitih psiholoških tipova, ali ne prodiru do slike Božje u čovjeku. "Slika Božja u čovjeku potpuno je zamračena i pomućena. Nemoguće ju je zapaziti iza tame nesvjesnoga i laži svjesnoga" (DH, 100). Oni dolaze do otkrića da je čovjek bolesno biće s arhaičkim (Jung), infantilnim i patološkim elementima u sebi, biće koje muči sama sebe i druge, komu su sadizam i masohizam inherentni, ali ne prodiru do zadnjeg uzroka te bolesti: čovjek je ranjen grijehom.

Uz ovu pesimističku i iracionalnu psihologiju postoji optimistička i intelektualistička psihologija tomizma prema kojoj je čovjek biće koje teži za srećom. Berdjajev veli da je to eudaimonistička psihologija koja ne može izdržati kritiku. Čovjek uopće ne traži sreću. On teži za objektivnim vrednotama i dobrima; njihovo posjedovanje može ga učiniti sretnim, ali sama sreća ne može biti svjesni cilj koji je dostatan sam sebi, jer bi težnja za tim ciljem bila bez ikakva predmeta i bez ikakva sadržaja. Riječ "sreća" najbesmislenija je riječ od svih ljudskih riječi. Nema naime nikakva kriterija sreće i nikakve usporedbe između sreće jednoga i sreće drugoga. Sveti Toma Akvinski, veli Berdjajev, smatra čovjeka zdravim bićem i umanjuje znatno posljedice istočnoga grijeha. Njegova je filozofija jedan od izvora optimističkoga naturalizma. A stvarno, "čovjek je bolesno biće koje traži ozdravljenje. On je razdvojeno biće u svom principu i spaja u sebi skrajnosti: ljubav i mržnju, čistoću i nečistoću, koncentraciju i raspršenost itd. On je, prema definiciji Kierkegaarda, sinteza vremena i vječnosti, ali oscilatorna sinteza koja se uzdiže sad prema vječnosti, a sad ponovno pada pod vlast vremena" (DH, 103). Prema tome, zaključuje Berdjajev, psihologija sv. Tome Akvinskog kao i Descartesova, ne odgovaraju stvarnosti.

Čovjek, iako ima razum, ipak je iracionalno biće i zato je psihologija iracionalnog tako važna za poznavanje čovjeka. Ali jer je on usmjeren prema vrednotama i prema najvišim dobrima, prema božanskom Biću, psihologija koja otkriva u njemu bezdan tame, kontradikcija i patnja, mora otkriti u njemu i sliku Božju i stvaraoca vrednota. U nesvjesnom kriju se ne samo niži, inferiorni, patološki elementi, u njemu je i izvor stvaralačke aktivnosti čovjeka, njegove stvaralačke inspiracije i ekstaze.

Prema tome, nesvjesno ima dvostruku funkciju u ljudskom životu: ono je izvor poremetnja i konflikata sa svjesnim, a isto tako izvor stvaralaštva, inspiracije, imaginativne snage.

A u stvaralačkoj aktivnosti, inspiraciji i ekstazi dolazi do izražaja duhovni nadsvjesni princip koji uzdiže čovjeka iznad prirode. U čovjeku se vodi borba između duha i prirode, a poprište te borbe jest ljudska svijest. Prema tome, ljudska svijest oscilira između dva bezdana, višeg i nižeg, nadsvjesnog i podsvjesnog. Odatle moralno podvostručenje čovjeka koje je Dostojevski znao opisati s rijetkom dubinom, odatle dualitet ljudske ličnosti koju nalazimo u Proustovim romanima izvan konflikta dobra i zla.

Čovjek se može izliječiti od te podvojenosti samo pobjedom nadsvjesnog u njemu. "U nadsvjesnom, veli Berdjajev, čovjek nije više sam: on je sjedinjen s Bogom" (DH, 107).

II. TEORIJA SPOZNAJE

1. *Fenomen spoznaje*

Za Berdjajeva "spoznaja je osvjetljenje bitka" (CM, 62). To se može shvatiti u dvostrukom značenju: prvo, da je spoznaja sama ontičke naravi, participacija bitka i da ona rasvjetljuje njegovu tamnu dubinu; drugo: spoznajni subjekt nalazi se prvotno pred mračnim kaosom svijeta i on je pozvan da unese svjetlo u tu tamu i da otkrije smisao u svijetu ne-smila.

Iz toga slijedi da je spoznaja bitno aktivna: ona nije "čisti odraz, nego stvaralačko preobraženje" (CM, 50). Kad bi subjekt bio potpuno pasivan u spoznaji, ne bi se moglo shvatiti kako se materijalni objekt može u subjektu transformirati u spoznaju, tj. u intelektualni i duhovni fenomen. A činjenica, da subjekt u aktu spoznaje može transformirati objekt u intelektualnu percepciju, znači da je on aktivan. "Spoznaja otkriva smisao iza ne-smisla, red iza nereda, kozmos iza kaosa" (CM, 75). Ona je stvaranje i organiziranje; po njoj čovjek postaje gospodar kaosa i tame. Ona nadodaje bitku vrijednost koju on prije nje nije imao, i to svjedoči o "stvaralačkoj moći spoznaje" (CM, 79).

Odakle dolazi ta stvaralačka aktivnost? Kako istumačiti da spoznaja može proizvesti to pojačanje svjetla i vrijednosti u bitku? Berdjajev veli da bi spoznaja bila neshvatljiva bez slobode egzistencijalnog subjekta. Ta se sloboda u spoznaji spaja s Logosom. Logos je od Boga, a sloboda ima porijeklo u bezdanu koji je preegzistentan bitku. U spoznaji sloboda prima svjetlo od Logosa koji je rasvjetljuje. Ali ona nije vezana samo za Logos nego i za Eros. Spoznaja, koja je apsolutno rastavljena od ljubavi, degradira

se u volju za moću i tada postaje demonskom. Jer sve postaje demonsko bez ljubavi, a isto tako i bez slobode.

"Može se reći, veli Berdjajev, da je spoznaja bitno kozmogonična. Ona se istina mora konformirati realnosti.... Ali, zahvaljujući slobodi rasvjetljenoj Logosom, ona preobražuje realnost" (SM, 80).

Jer spoznaja nije pasivna recepcija stvari nego davanje smisla stvarima, ona je humanizacija u dubokom, ontološkom značenju riječi. Ta humanizacija može imati različite stupnjeve. Najdublja je humanizacija u religioznoj spoznaji. To se tumači činjenicom da je čovjek slika i prilika Božja i da, prema tome, Bog sadržaje u sebi sliku i model čovjeka, čovječanstvo u svojoj čistoj biti. Zatim dolazi filozofska spoznaja: ona je također humanizacija, spoznaja misterija bitka u čovjeku i po čovjeku, spoznaja smisla ljudske egzistencije i ljudske sudbine. Humanizacija spada na minimum u znanstvenoj spoznaji. Napose u fizičko-matematičkim znanostima. Moderna nam fizika pokazuje dehumanizaciju znanosti: ona napušta definitivno ljudski svemir, tj. fizički svemir koji je familijaran čovjeku. Ali sam progres dehumanizirane fizike očituje originalnost čovjeka nasuprot misterijima prirode i njezinu humanizaciju. Berdjajev veli: "Jedan aspekt stvaralačke aktivnosti spoznaje jest da je ona u različitim stupnjevima humanizacija bitka" (CM, 80).

Spoznaja je humanizacija, transformacija, iluminacija bitka, stvaranje, ali ona uključuje i egzistenciju nekoga inicijalnoga znanja a priori, nevremenskog, nekog predašnjeg znanja kojeg se sjećamo. "Spoznaja je zajednica s Logosom" (CM, 147). A jer je Logos Bog, Berdjajev govori o "teandričkoj biti spoznaje: "u spoznaji ima nešto od čovjeka i nešto od Boga" (CM, 123).

Berdjajev ističe i socijalni karakter spoznaje. Spoznaja stvara vezu među ljudima i omogućuje njihovo međusobno sporazumjevanje. Spoznajno biće, koje bi bilo konfinirano u sama sebe, izlazi iz sebe i komunicira sa drugima. A to dovodi do temeljne istine da je spoznaja "antropološka", ali ne u smislu relativizma (ME, 50). Spoznaja je jedan od mogućih izlaza iz osamljenosti: izlaz prema drugom, prema svijetu, prema Bogu. Onaj koji spoznaje izlazi iz svoje osamljenosti on prestaje živjeti jedino u sebi i sa sobom (CM, 120).

Budući da spoznaja proizlazi iz preontičke slobode, ona je u svom izvoru iracionalna. "Predrasuda je misliti, veli Berdjajev, da je spoznaja uvijek racionalna, da nema iracionalne spoznaje. Mi spoznajemo mnogo više čuvstvom nego razumom.... Srce je u središtu totalnog čovjeka. To je prije svega kršćanska istina...." (CM, 21).

Emocionalni karakter spoznaje isticao je već Pascal, a u novije vri-

jeme Max Scheler i Keyserling. "Misao i spoznaja uvijek su emocionalne i emocionalni elemenat odlučuje. Sud predpostavlja slobodu i voljni izbor. Vrednosni su sudovi volitivno emocionalni" (ME, 23).

Kantova je zabluda, veli Berdjajev, što je tvrdio da postoji čisti um i čisto mišljenje. Nema čistog mišljenja: mišljenje je uvijek prožeto htijenjima, emocijama i strastima. I one imaju u spoznaji ne samo negativnu nego i pozitivnu ulogu (ME, 25).

Zabluda je misliti, da emocija može biti samo subjektivna, a misao objektivna; da spoznajni subjekt dolazi u kontakt s realnošću samo razumom, a emocija da ga drži u njegovom subjektivnom svijetu. To je, veli Berdjajev, shvaćanje tomizma i racionalizma. To je bilo shvaćanje gotovo čitave grčke filozofije i shvaćanje većine filozofa. Berdjajev usvaja mišljenje Maxa Schelera i egzistencijalne filozofije i tvrdi da je svijet koji spoznajemo uvjetovan ne samo našim razumom, nego i našim strastima i emocijama, našim strahom, brigom, našim ropstvom u grijehu". "Ima transcendentnih strasti i čuvstava, i te strasti i čuvstva stvaraju za nas svijet, našu realnost" (ME, 15).

2. *Problem odnošaja subjekta i objekta*

Temeljni problem teorije spoznaje jest problem odnošaja subjekta i objekta. Subjekt i objekt su korelativni, i obično se shvaća objekt kao bitak koji se suprotstavlja subjektu i koji je izvan subjekta. Po mišljenju Berdjajeva subjekt se ne suprostavlja bitku koji bi bio izvan njega, nego je sam bitak. "Gnoseološki je subjekt apstrakcija" (ME, 67). Sam subjekt je bitak, nešto egzistentno, i u spoznaji sam bitak se spoznaje i tom spoznajom rasvjetljuje i uzdiže.

Služeći se Kantovom terminologijom, Berdjajev veli da je subjekt stvar u sebi, a ne objekt, koji je samo fenomen, pojava za subjekt. Biti objekt znači biti za subjekt. Objekt je uvijek nešto što se pojavljuje nekomu. Svijet fenomena je rezultat objektivizacije koju vrši subjekt.

Berdjajev daje slijedeću definiciju objektivacije (koja je jedna od temeljnih ideja njegove filozofije): "Objektivacija je prije svega eksteriorizacija, otuđenje duha u odnosu prema samom sebi" (ME, 77). Ona baca čovjeka van, eksteriorizira ga, podvrgaje uvjetima prostora i vremena, kauzalnosti, racionalizaciji.

Objektivacija stvara svijet objekata. I zato su "objekti mišljenja kreacije samog mišljenja.... Nema stvari, objekata vanjskog svijeta izvan subjekta koji ih pomišlja. I zato realnost nosi pečat mišljenja" (ME, 73). Osjetni svijet, koji je za običnog čovjeka jedino "objektivan", jest "kreacija čovjeka" (ME, 14). Berdjajev veli, da ni Kant, ni većina filozofa nisu otkrili

prividno paradoksalnu istinu, da je "objektivno" zapravo "subjektivno", a "subjektivno" zapravo objektivno". Jer subjekt je kreacija Boga, a objekt je kreacija subjekta" (ME, 25).

Objektivacija nije prava realizacija, nego samo simbolizacija: "ona daje simbole, a ne realnosti" (ME, 80). Unutrašnji misterij duha odražuje se simbolički u objektivnom i prirodnom planu. "Čitav svijet sa svojom masivnom presijom jest samo simbol duhovnih procesa: eksteriorizacija, alijenacija, otupljenje duha.... Ni tenkovi ni destruktivna bombardiranja nisu me mogli uvjeriti o dubokoj i prvobitnoj realnosti događaja ovog svijeta. Sve je to samo simbol" (AS, 212, 213). "Svi događaji povijesti koji se događaju u prirodnom objektiviranom svijetu jesu samo simboličke realnosti, odrazi duhovnog svijeta. Život Aleksandra Makedonskog i Napoleona, seoba naroda i francuska Revolucija jesu samo simboličke realnosti" (EL, 37).

Šta više, Berdjajev tvrdi da je objektivna realnost samo iluzija duha. "Ja ne vjerujem, veli on, u solidnost tako zvanog objektivnog" svijeta, svijeta prirode i historije. Objektivna realnost ne postoji, ona je samo iluzija svijesti. Postoji samo objektivacija realnosti nastala nekom određenom orijentacijom duha.... Objekt je produkt subjekta. Samo je subjekt egzistencijalan, samo se u njemu poznaje realnost" (AS, 364).

Proces objektivacije rastavlja fenomenalni i numenalni svijet. Ali ta dva svijeta nisu potpuno izolirana i rastavljena jedan od drugoga: numenalni svijet prodire u svijet fenomena, nevidljivi svijet u vidljivi, svijet slobode u svijet nužnosti. U životu svijeta javljaju se ne samo "fenomeni", nego i numeni, i njihova pojava ne može se samo nazivati "pojavom". "Proroci, stvaralački geniji dolaze iz numenalnog svijeta u ovaj svijet: to su izaslanici Duha" (ME, 80).

Čovjek živi i u svijetu fenomena i u svijetu numena. "Čovjek je fenomen, prirodno biće, podvrženo zakonu ovoga svijeta, a on je također stvar u sebi, duhovno biće, oslobođeno od vlasti ovoga svijeta" (ME, 96). Svijest ove podvojenosti jest bolna i izvor patnja za čovjeka. Zato Berdjajev veli (aludirajući na Hegelov izraz) da je "svaka svijest nesretna".

Struktura je naše svijesti takva, da je ona usmjerena i prema fenomenalnom i prema numenalnom svijetu. U prvom slučaju ona se eksteriorizira i depersonalizira, a u drugom slučaju ona transcendira samu sebe. "Akt spoznaje je transcendiranje, izlazak iz onoga što zatvara, ulaz prema visinama" (Me, 49).

*

Berdjajev rješaje gnoseološki problem subjekta i objekta dajući mu idealističku formulaciju: objekt je kreacija subjekta (ME, 25). On sam

postavlja pitanje, da li se njegova teorija spoznaje može nazvati idealizmom ili realizmom i odgovara: "To je idealizam s jednog stanovišta, a s drugog, očiti realizam. Egzistencijalna je filozofija jedina uistinu realna filozofija. Ali to nije realizam stare ontološke filozofije koja se nalazila pod vlašću objektivacije i bila jedan oblik naturalizma. U isto vrijeme ona nadilazi idealizam njemačke filozofije početkom XIX. stoljeća, ali zadržavajući što ima istinitog u tom idealizmu" (ME, 103).

Svojoj teoriji spoznaje daje Berdjajev metafizičku pozadinu. Objektivacija o kojoj on govori jest gnoseološki aspekt pada svijeta, stanja ropstva, nužnosti i izolacije u kojoj se svijet nalazi. I zato on veli: Ja sam, izgleda, bio prvi koji sam tražio gnoseološku interpretaciju istočnog grijeha" (AS, 367).

A on je bio i prvi koji je došao do posebne eshatološke gnozeologije: konac svijeta bit će svršetak objektivacije, prelaz na subjektivnost carstva slobode (AS, 371).

3. *Istina i kriterij istine*

Cilj je spoznaje - spoznaja istine. Za Berdjajeva istina je "stvaralački akt duha u kojem se rađa smisao svemira.... Istina je smisao onoga što egzistira" (ME, 54). "Istina nije realnost niti ono što odgovara realnosti. Ona je značenje realnosti, njezin logos, ona je najviši kvalitet i vrednota realnosti.... Istina je transfiguracija date realnosti" (TR, 23). Istina nije u objektu: ona je samo u subjektu. Ona nije vezana za "objektivni bitak: ona je vezana za duh". A duh je u subjektu, a ne u objektu; u numenu, a ne u fenomenu. Berdjajev veli: "Istina nije spoznaja objekta: ona je pobjeda nad objektivacijom, tj. nad iluzijom, nad iluzornim karakterom objektivnog bitka. Istina ne odrazuje ništa.... Istina je duhovna, ona je u duhu i ona je pobjeda duha nad neduhovnom objektivnošću svijeta, svijeta stvari. Duh nije epifenomen nečega: sve je epifenomen duha. Istina je buđenje duha u čovjeku, veza s duhom" (ME, 55).

Istina nije objektivna: ona je subjektivna. A paradoks je upravo u tom, da je "subjektivna" istina "objektivna" i obratno. Istina je subjektivna u smislu duhovne dubine, a ne one površne subjektivnosti koja je u opreci s objektivnošću. "Ona je subjektivna, drugim riječima: ona je egzistencijalna" (TR, 24). U smislu egzistencijalnosti istine tumači Berdjajev i Isusove riječi: "Ja sam Put, Istina i Život". To znači, veli Berdjajev, da narav istine nije intelektualna i čisto spoznajna, nego stvar čitave ličnosti: "To znači da je istina egzistencijalna" (TR, 22).

Istina je individualna, a ipak u svojoj individualnosti univerzalna. Ona je s onu stranu antiteze individualnog i univerzalnog.

Istina je aristokratska: ona se otkriva samo malom broju ljudi. Ali novi će eon doći, veli Berdjajev, u kojem će se istina oktriti svima (ME, 85-86). "Istina je glas vječnosti u vremenu, ona je zraka svjetla u svom svijetu. Istina stoji više nego svijet i ona sudi svijetu" (TR, 31).

Berdjajev razlikuje integralnu istinu, Istinu s velikim slovom, kako on veli, i istine s malim slovom, tj. parcijalne i relativne istine koje znanost otkriva u prirodnom redu fenomena. "Sve male parcijalne istine dobivaju svoje svjetlo od velike integralne Istine, sve sunčane zrake dolaze od sunca" (ME, 55).

Integralna, ne parcijalna istina, jest revelacija višeg svijeta, tj. svijeta koji nije objektiviran. "Istina, integralna Istina, s velikim slovom, jest Duh, i ona je Bog. Parcijalne istine odnose se na objektivirani svijet.... Istina je Bog, ona je božansko svjetlo, a u isto vrijeme istina je ljudska" (TR, 27). Istina je i ljudska i božanska: "ona pripada Bogočovještvu" (TR, 28).

S obzirom na kriterij istine, Berdjajev veli: "Jedini kriterij istine jest sama Istina, isijavanje njezinog sunčanog svjetla.... Kriterij istine jest u duhu, u duhovnosti, u subjektu, a ne u objektu. Istina se ne prima izvana, nego iznutra" (ME, 58).

Svi drugi kriteriji postoje samo za svagdašnjost objektiviranog svijeta, za društvene komunikacije.

Pragmatizam je pokušao da dadne novi odgovor na pitanje kriterija istine polazeći od istinite tvrdnje da je spoznaja funkcija života. Ali istina je, veli Berdjajev, dijametralno oprečna pragmatizmu. Prosperitet u životu, uspjeh, korist, interes - sve te stvari više su znakovi laži, nego istine. Istina ne mora biti korisna na ovom svijetu: ona može biti destruktivna i štetna za organizaciju stvari ovoga svijeta. "Ona traži žrtvu i često je vodila do mučeništva" (ME, 59).

I zato Berdjajev razlikuje egzistencijalnu filozofiju od filozofije pragmatizma i od filozofije života za koje je kult života najviše kriterij.

"Nije važan kvantitativni maksimum života, niti njegov prosperitet u svijetu, niti njegova sila, nego kvalitet života, njegova intenzivnost i patetičnost koja prelazi njegove granice" (ME, 60).

Berdjajev veli: "U svojoj zadnjoj dubini Istina je Bog i Bog je Istina" (TR, 22). Sve druge istine dobivaju svjetlo od te najviše Istine. I zato je Bog zadnji, metafizički kriterij istine.

III. METAFIZIKA

1. *Metafizika duha*

Berdjajev veli: "Metafizika može biti samo spoznaja duha, u duhu

i po duhu, u subjektu, stvarajući duhovne vrednote, transcendirajući ne prema objektu, nego u posebnoj dubini koja se otkriva. Metafizika je empirijska u tom smislu što se temelji na duhovnom iskustvu. Metafizika je simbolika toga iskustva" (ME, 49).

Tradicionalna metafizika polazila je od ideje bitka. Ali bitak je apstraktan i bez unutrašnjeg života, a duh je realnost koja konkretno egzistira. Bitak je "produkt duha", "produkt substancijalizacije egzistencije" (ME, 113). A duh je "akt stvaralački akt, a ne bitak" (ME, 121). "Duh ima primat nad bitkom" (ER, 21).

Po mišljenju Berdjajeva, "treba napustiti ontološku filozofiju i preći na egzistencijalnu filozofiju duha, koji nije bitak, ali nije ni nebitak" (ME, 135). Duh je realnost, ali realnost različita od realnosti prirodnog svijeta, svijeta objekata, stvari: "to je realnost beskonačno viša, prvotnija" (ER, 10). Duh apsorbira u se svu realnost smatrajući je samo "kao svoju simbolizaciju, kao refleks svojih stanja, svojih unutrašnjih događaja" (EL, 41). I zato sve što je vanjsko jest samo simbol onoga što je unutrašnje. "I sama materija, veli Berdjajev, jest samo simbolizacija unutrašnjih stanja duhovnog svijeta, simbolizacija njegove mržnje i njegove djeljivosti, a ne supstancija koja postoji sama po sebi" (EL, 42). "Prostor i vrijeme, u kojima nam je dat prirodni svijet, jesu kreacije duha i označuju samo jedno stanje duhovnog svijeta" (EL, 36).

Svijet je simbol onoga što se događa u duhu. "Unutrašnji misterij duha odrazuje se simbolički u objektivnom i prirodnom planu" (EL, 57). "Vanjska je priroda osifikacija duha" (EL, 65). Prirodni empirijski svijet nema u sebi ni značenja, ni orijentacije. On dobiva ta svojstva ukoliko je simbol svijeta duha. Ono što nazivamo objektivnim realnostima jesu realnosti drugog reda: simboličke realnosti, a ne realnosti u sebi (EL, 77).

Simboličko shvaćanje svijeta vidi svuda u svijetu znakove ili simbole drugog svijeta, u svemu konačnom i prolaznom beskonačno i božansko. Ono prenosi težište života u drugi svijet, duhovni, dinamički, beskonačni. Sav duhovno stvaralački život čovječanstva, veli Berdjajev, sva dinamika kršćanstva vezana je za ovako shvaćanje svijeta.

"Duh je od Boga i duh vodi Bogu" (ER, 42). Ipak duh nije stvoren od Boga kao što je priroda stvorena "on je emanacija Božja" (ER, 43). "Bog je imanentan duhu" (EL, 69).

Ali duh ne proizlazi samo iz Boga, nego i iz prvotne, preontičke slobode, iz Ungrunda. "Duh je sloboda koja se gubi u preontičkim dubinama svijeta" (ER, 42).

Duh afirmira svoju realnost preko čovjeka. "Čovjek je manifestacija duha" (ER, 21). On je ne samo psihičko i tjelesno, nego i duhovno biće. To

znači da se duša i tijelo čovjeka mogu uzdignuti na viši nivo: na nivo duhovne egzistencije. Duh je najviši kvalitet duše: on je "istina, značenje duše, njezina vječna vrednota" (ER, 11). On je dah Božji koji prodire u čovjeka i daje mu najviše dostojanstvo, najviši kvalitet njegove egzistencije: neovisnost i unutrašnje jedinstvo.

"Duh je božanski elemenat u čovjeku" (ER, 42). Ali on je nerastavljiv od ljudskog elementa i djeluje s njim zajedno. To je misterij božansko-čovječanskog (teandrizam).

Logos pripada duhu i on daje smisao svemu. Ipak duh je u isto vrijeme iracionalan, van-racionalan i nadracionalan (ER, 43). On je i transcendentan i imanentan. U njemu transcendentno postaje imanentnim, a imanentno transcendentnim.

Duh djeluje svuda i u svim stvarima. On rasvjetljuje, preobražuje, oslobađa, a nikad ne sili. "On je kvalitativno mijenjanje činjenica svijeta, on je stvaralačka energija koja preobrazuje svijet" (RE, 32).

Duh ima aksiološki karakter. On nije priroda, on je istina, ljepota, dobrota, značenje, sloboda.

Duh unosi integritet, jedinstvo, značenje u psihički i psihičko-tjelesni život čovjeka. Samo duh daje osobi univerzalni sadržaj, izvodi je izvan granica vremena i prostora. Bez duhovnog principa duša ostaje zatvorena u se. Duh je uvijek osoban i subjektivan. On se inkarnira ("čovjek je inkarnirani duh") (ER, 72) i simbolizira, ali ne postaje objektivnim: "Ne postoji objektivni duh, postoji samo objektivacija duha" (ER, 56). Kad subjektivni duh prodre u objektivni svijet, on se rastavlja od sama sebe i umire u objektivnosti. U tom je tragedija duha. I historija je takva tragedija duha. To znači da historijska objektivacija transformira duh u nešto što ne sliči više duhu. Subjektivni stvaralački duh ne može se prepoznati u svojim historijskim objektivacijama. "Ne može se prepoznati kršćanska revelacija u historijskoj objektivaciji kršćanstva. Ne može se prepoznati sv. Franjo u franjevačkoj objektivaciji. Ne može se prepoznati Luther u historijskoj objektivaciji protestantizma. Ne može se prepoznati Leonardo da Vinci u historijskoj objektivaciji tehničkog genija. Ne može se prepoznati duh revolucije u historijskim rezultatima revolucije. Ne može se prepoznati Marx u historijskoj objektivaciji marksizma. Ne može se prepoznati deviza: Sloboda, jednakost, bratstvo u društvima koja su objektivirala ove formule.... Objektivacija u historiji, u kulturi jest veliko djelo aktivnog i stvaralačkog duha, ali to je u isto vrijeme i veliki neuspjeh" (ER, 75-76).

Ekstremni oblik objektivacije jest tehnizacija ljudskog života. Ipak, po mišljenju Berdjajeva, tehnika nije samo sila koja despiritualizira, ona može i spiritualizirati. Ona može postati instrumenat duha i njegovih realizacija, instrumenat spiritualizacije i humanizacije kozmičkog i društvenog života.

Tragična je sudbina duha u svijetu. Berdjajev veli: "Onaj, koji je bio i Sin Božji i sin čovječji, bio je na ovom svijetu na križ raspet. I ovaj svijet nastavlja da razapinje na križ duh objektivacijom, jer objektivacija duha jest razapinjanje na križ" (ER, 235-236).

Definitivni nestanak objektivacije bio bi najviši trijumf duha i duhovnosti. Za čovjeka, ideal je "postati duh, biti duh, biti inkarnirani duh... Biti definitivno duh, to je *theosis*, prodiranje u božanski život" (ER, 214).

2. *Metafizika slobode*

U pokušaju da izrazi svoju metafiziku slobde Berdjajev polazi od Kanta. Za njega je Kant "metafizičar slobde" (ME, 16), "osnivač filozofije slobode" (ME, 130). Distinkcija, koju Kant postavlja između reda prirode i reda slobode, omogućuje metafiziku slobde, metafiziku subjekta, egzistencijalnu metafiziku. Elemente filozofije slobode nalazi Berdjajev kod "najvećeg skolastičnog filozofa" Duns Scota, a temeljno značenje u tom pogledu ima za njega J. Böhme sa svojom naukom o iskonskoj iracionalnoj slobodi koja prethodi bitku. "Böhme je vjerojatno prvi u historiji ljudskog mišljenja koji je stavio slobodu u iskonski temelj bitka, dublje nego svaki bitak i prije njega, dublje nego Bog i prije njega. A to je bilo od velikih posljedica za historiju mišljenja.... Tako je postala moguća sasvim druga teodiceja i sasvim druga antropodiceja" (ME, 128).

Za Berdjajeva, tradicionalna ontološka filozofija nije filozofija slobode. "Sloboda ne može imati svoj izvor u bitku.... Ona ne može ući u sistem ontološkog determinizma. Sloboda ne trpi da je determinira ni bitak ni razum.... Priznati primat bitka nad slobodom jest fatalno determinizam, očiti ili prikriveni" (ME, 121).

Prema klasičnoj definiciji, sloboda je autodeterminacija koja dolazi iznutra, iz dubine i koja je u opreci prema svakoj vanjskoj determinaciji. Ta je definicija istinita. U slobodi "ja se determiniram iz dubine svoga duhovnog života, svoje vlastite duhovne energije: ja se nalazim u svom vlastitom duhovnom svijetu" (EL, 140). Ipak ta definicija ne daje dublji uvid u misterij slobode. Da razjasni taj misterij, Berdjajev razlikuje dvije vrste slobode. Prva je iracionalna, početna sloboda koja prethodi dobru i zlu i determenira njihov izbor, a druga je racionalna sloboda, konačna sloboda u dobru i istini.

Iracionalna sloboda ima svoj temelj u "dubini ništavila", u "mračnom bezdnu", u "ne-bitku". Ona je "nestvorena....., ona je prije svijeta, ona ima korijen u početnom ništavilu" (El, 177), u "ne-bitku" (EL, 142). U njoj

je izvor dobra i zla, a ona tumači i pojavu onoga što prije nije postojalo. "Čovjek osjeća u samom sebi, u principu svoga bića, tu iracionalnu i neshvatljivu slobodu" (EL, 144).

A druga je sloboda ona koja je izražena u Evanđelju: "Vi ćete spoznati istinu i istina će vas osloboditi". To je sloboda prema kojoj je čovjek usmjeren kao prema svom konačnom cilju, sloboda "koja mora biti, koja će se postignuti trijumfom viših principa života" (EL, 143).

Berdjajev veli: "Dostojanstvo čovjeka, dostojanstvo njegove vjere pretpostavlja priznanje dviju sloboda: slobode dobra i zla i slobode u dobru, slobode izbiranja istine i slobode u istini" (ND, 50).

I jedna i druga sloboda imaju svoju fatalnu dijalektiku u kojoj se one degeneriraju u svoju opreku: u nužnost i ropstvo. Tragična je uistinu sudbina slobode, tragična je sudbina ljudskog života. Prva sloboda, početna, iracionalna i nedokučiva sloboda ne garantira sama po sebi da će čovjek slijediti put dobra, da će doći k Bogu, da će istina trijumfirati u njegovom životu. Po svojoj unutrašnjoj fatalnoj dijalektici ona dovodi čovjeka u ropstvo i podvrgaje ga nužnosti njegove niže naravi. Historijska sudbina naroda pokazuje također da su rušilačke revolucije koje su nastale iz iracionalne slobode, bacale narode u anarhiju, a ova je opet imala za posljedicu ropstvo i tiraniju. Pad prvog čovjeka vezan je za iracionalnu slobodu i ne može se istumačiti bez nje. Dijalektika iracionalne slobode prouzrokovala je tragediju univerzalnog procesa iz koje nema prirodnog izlaza.

Druga sloboda ima također svoju fatalnu sudbinu, svoju unutrašnju neizbježivu dijalektiku. I ona je u opasnosti da se izrodi u svoju opreku. Ona vodi do nasilja i samovolje u istini i dobru, do nametnute kreposti, to jest do negacije slobode duha, do tiranske organizacije ljudskog života. Ako prva sloboda rađa anarhiju, u kojoj se ona konačno gubi, druga, naprotiv, rađa samovoljnu organizaciju života u kojoj je sloboda duha, sloboda savjesti zauvijek uništena.

To znači da sloboda u svojoj dinamici, u svojoj unutrašnjoj dijalektici dolazi do tiranije i do samouništenja. I ne vidi se prirodni izlaz iz ove tragedije slobode, jer ona sadržaje u sebi uzrok svoje vlastite propasti.

Berdjajev nalazi izlaz iz ove tragedije slobode u jednoj višoj, trećoj slobodi koja izmiruje dvije druge. To je sloboda koja je spojena s ljubavlju: "Slobodna ljubav, sloboda u ljubavi" (El, 155). To je sloboda koju je objavio Krist: "Istina Kristova, koja čini ljude slobodnima, ne sili nikoga; ona se razlikuje u tomu od istina ovoga svijeta koje, organizirajući život prisiljavanjem, konačno nas lišavaju slobode duha. Svjetlo Kristovo osvjetljuje iracionalne tmine slobode, a da je ne ograničuje izvana" (EL, 153). Religija "raspete istine" jest religija slobode duha. Raspeta istina pojavila se je u

svijetu kao beskonačna ljubav, a ljubav nas čini beskonačno slobodnima. Berdjajev veli: "Sloboda me mora dovesti do ljubavi, a ljubav me mora učiniti slobodnim. Milost Kristova sačinjava upravo misterij slobode koja ljubi i ljubavi koja oslobađa" (El, 158). Zato je kršćanstvo religija slobode.

Bitno je za slobodu da je ona stvaralačka moć. "Sloboda je unutrašnja stvaralačka energija čovjeka" (RS, 105). Čovjek posjeduje u sebi "energiju slobode, tj. energiju stvaranja" (SC, 193). Narav je čovjeka stvaralačka, jer je on slika i prilika Boga-Stvoritelja. Zato sloboda i stvaranje traže da se čovjek smatra ne samo "kao prirodno stvorenje, nego kao nadprirodno stvorenje.... Slobodni je čovjek nadprirodni duh, mikrokozam" (SC, 192).

Klasična filozofija identificira obično slobodu sa slobodnom voljom (liberum arbitrium). Sloboda se shvaća kao sloboda izbora između dobra i zla, ona je nužna za odgovornost i kaznu. Berdjajev veli: "Sloboda je moja neovisnost i unutrašnja determinacija moje osobe, ona je moja stvaralačka sila, ne izbor između zla i dobra stavljenih preda me, nego moja vlastita kreacija zla i dobra.... U svojoj krajnjoj granici ova tema ne pripada više moralnom i psihološkom području nego je to metafizička tema Boga i slobode, slobode i zla, slobode i stvaralačke novosti" (AS, 72).

Sloboda je misterij. Ona je ne samo sloboda čovjeka, nego i sudbina čovjeka. "Ta sudbinska sloboda jest najmisteriozniji fenomen u ljudskoj egzistenciji" (TR, 69). Najdublji misterij slobode jest u tom što se ona može orijentirati prema Bogu ili protiv Njemu.

Sloboda je zapravo definicija čovjeka. "Najopćenitija definicija slobode, koja uključuje sve parcijalne definicije jest da je sloboda definicija čovjeka, ne izvana nego iznutra, iz duha" (RS, 104).

A budući da filozofija Berdjajeva ima bitno antropološki karakter, sva njegova filozofija jest zapravo filozofija slobode.

3. *Problem Boga i problem zla*

Berdjajev je mišljenja da se ne može konstruirati ontologija Boga. Bog jest, ali On nije bitak u smislu substancije" (SF, 75). "Bog nije bitak, Bog je duh. Bog nije esencija, nego egzistencija" (RS, 36). "Bog je supra-egzistentni ne-bitak. Bog je Egzistentna-Realnost, a ne Bitak. On je Duh, ali On nije Bitak" (DE, 16).

Berdjajev usvaja mišljenje predstavnika negativne, apofatičke teologije (Dionizije Areopagita, Eckhart....) koji uče da se Bog ne može spoznati i da pozitivne definicije ne mogu izraziti misterij božanskog Bića, i zato on tvrdi, da se ne može reći da je Bog apsolutno Biće, čisti Akt, prvi Uzrok svijeta, kako definiraju Boga predstavnici pozitivne, katafatičke teologije.

Apsolutno je ono što je rastavljeno od svega, što je dostatno samo sebi, što nema odnosa s drugim. U tom smislu, veli Berdjajev, Bog nije apsolutno Biće: apsolutno Biće ne može biti Stvoritelj i nema odnosa ni s kim. "Moglo bi se reći na paradoksalan način da je Bog relativan, jer je u relaciji sa svojim Drugim, s čovjekom i svijetom. On poznaje relaciju ljubavi. Savršenstvo Božje jest savršenstvo Njegove relacije. Paradoksalno govoreći, On je apsolutna savršenost te relacije. Apsolutno je ovdje predikat, a ne subjekt" (ME, 119).

Koncepcija Boga kao apsolutnog bića jest produkt apstraktnog mišljenja. "U apsolutnom nema znakova nikakve egzistencije, nema znakova života.... Apsolutno nije biće, nije ličnost koja uvijek pretpostavlja izlazak iz samoga sebe i sastanak s drugim. Bog objave, Bog Biblije nije apsolutno Biće" (SF, 84).

Definirati Boga kao čisti Akt znači transformirati Boga u nepomični predmet, lišiti Ga svakog dinamizma. "A Bog je Život, a ne Bitak u racionalističkom smislu riječi" (DE, 29). "Ako je Bog čisti Akt, tada stvaranje svijeta, stvaralačka akcija u Bogu ostaje neshvatljiva" (EL, 209). Biblija ne poznaje Boga kao čisti Akt: to je skolastička nauka bazirana na Aristotelovoj filozofiji.

Berdjajev odbacuje mišljenje da je Bog uzrok svijeta, prvi Uzrok. Uzročnost i uzročni odnošaji potpuno su neprimjenljivi odnošaju između Boga i svijeta, Boga i čovjeka. Uzročnost je kategorija koja se može primjeniti samo svijetu fenomena, a ne numenalnom svijetu. "Bog nije uzrok svijeta. Možemo reći da je Bog temelj svijeta, njegov Stvoritelj, ali i to su nesavršene riječi. Mi se moramo osloboditi svakog sociomorfizma i kozmomorfizma. Bog nije sila u prirodnom smislu riječi, koja djeluje u prostoru ili vremenu.... On niti je sam svijet, niti sila koja cirkulira u svijetu. Ispravnije je reći, da je Bog Značenje, Istina svijeta. Bog je Duh i Sloboda" (RS, 39-40).

Berdjajev kritizira nauku o providnosti, koja smatra Boga Gospodarom i Upraviteljem ovoga svijeta. Bog "nije gospodar i upravitelj svijeta" (RS, 39). Kako možemo spojiti ovu nauku s trijumfom zla i patnje u našem svijetu?.... Ovim svijetom upravlja ne Bog, nego knez ovoga svijeta sa svojim zakonima, zakonima svijeta, a ne Boga" (RS, 43).

Ukratko: Bog nije objektivni bitak komu se mogu primijeniti racionalni pojmovi. Bog je Duh. Temeljno svojstvo Duha je Sloboda: "Bog je Duh i Sloboda" (RS, 40).

Berdjajev ne priznaje vrijednost tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju. Svi ti dokazi: ontološki, kozmološki, teleološki, ne samo da nemaju dokazne snage, nego su "potpuno nepotrebni, šta više štetni" (RS,

35). Kantova kritika tih dokaza za Berdjajeva je potpuno uvjerljiva i neoboriva.

"Duhovno iskustvo čovjeka, na kojem se jedino može temeljiti metafizika, jest jedini dokaz za egzistenciju Božju" (RS, 32). Bog je Duh, veli Berdjajev, i On se otkriva u "intuitivnoj kontemplaciji duha" (EL, 126). Egzistencija se Božja ne dokazuje beživotnom, logičkom dijalektikom: čovjek samom svojom egzistencijom "ukazuje na egzistenciju Božju, svjedoči o Njemu" (RS, 42).

*

Ali ako Bog postoji, odakle zlo na svijetu? To je problem zla, najteži problem koji je mučio i muči ljudsku misao.

Jasno je, da izvor zla ne može biti u Bogu. Kako dakle da se istumači porijeklo zla?

Dualistički sistemi: perzijski dualizam, maniheizam, gnosticizam tvrde, da je izvor zla u nekom biću koje egzistira paraleleno Bogu neovisno o Njemu. Ono je u sebi zlo i od njega dolazi sve zlo u svijetu.

Ali tvrditi da postoji neko biće, koje je apsolutno neovisno o Bogu, znači stavljati granice beskonačnosti Božjoj.

Nasuprot dualizmu, monizam ili panteizam, koji tvrdi egzistenciju jednog jedinog božanskog Bića, mora smatrati zlo kao jedan momenat dobra i konačno, nijekati očitu činjenicu egzistencije zla.

Platon i Plotin misle da zlo dolazi od materije koja je nebitak.

Za Berdjajeva, izvor zla nije u Bogu, niti u nekom pozitivnom biću, koje bi bilo u sebi zlo i egzistiralo paraleleno Bogu, nego u iracionalnoj slobodi, u mračnom bezdanu ništavila, u tajanstvenom principu bitka u kojem počivaju sve mogućnosti, pa i mogućnost zla. Aludirajući na početne riječi Evanđelja sv. Ivana, Berdjajev veli: "U početku bio je Logos, ali bila je i sloboda. Ona nije oprečna Logosu, jer bez nje smisao svijeta ne postoji. Bez tame nema svjetla. Dobro se otkriva i trijumfira kušnjom zla. Sloboda čini mogućim i zlo i dobro. Zlo, koje ona rađa, nije neovisno biće, ono je ne-bitak koji treba razlikovati od iskonskog ništavila. Ali ne-bitak egzistira i on može imati veliku moć" (EL, 182).

Bog je stvorio svijet iz ništa, ali jednako bi se moglo reći da ga je stvorio iz slobode. Stvaranje mora se temeljiti na iracionalnoj slobodi, koja je prije pojave svijeta bila već sadržana u ništavilu. Bez nje, misli Berdjajev, stvaranje nema vrijednosti za Boga.

Prvotno zlo ima duhovnu narav i nastalo je u duhovnom svijetu. Tu je prvi put sloboda dala negativan odogovr na božanski poziv ljubavi.

Tu je stvorenje počelo afirmirati samo sebe i supstituirati se Bogu.

Ali ta oholost duha nije uzdigla čovjeka na vrhunac božanstva, nego ga je srušila u ponor materijalnosti. Materijalizacija ljudskog bića i njegovo robovanje nižim elementima, tjelesnim strastima, jest samo rezultat događaja koji se je odigrao u duhovnom svijetu.

Mit pada jest simbolički opis događaja duhovnog svijeta koji nam, analogno našem prirodnom svijetu, predstavlja Sotonu i čovjeka kao ekstraponirane realnosti. Ali u duhovnom svijetu nema toga ekstrinsecizma. Sotona je nutrašnja realnost duhovnog svijeta čovjeka.

On je realnost duhovnog reda i ne može se shvatiti u smislu naivnog realizma. "On nije autonomni izvor zla kao prvobitno biće: on je samo manifestacija iracionalne slobode na vrhuncu duha" (EL, 180).

Prema tome, problem zla jest problem slobode. "Sloboda je nestvorena, ona je prije svijeta, ona ima temelj u početnom ništavilu. Bog je svemoćan s obzirom na bitak, ali nije s obzirom na ništavilo, na slobodu, i zato zlo postoji" (EL, 177). I jer sloboda nije stvorena od Boga, nego ima svoj temelj u Ništavilu, u Ungrundu, Bog nije odogovoran za zlo u svijetu. "Ako se izvan Boga ne može zamisliti bitak, može se zamisliti ne-bitak. I samo ako se promatra pod tim aspektom, može se shvatiti porijeklo zla, a da se Bog ne učini odgovornim za njega" (DH, 47).

To je, misli Berdjajev, jedina moguća teodiceja, opravdanje Boga radi činjenice zla u svijetu i jedino moguće rješenje problema zla.

A ako se gleda na unutrašnju, metafizičku narav zla, Berdjajev veli da je zlo "ne-bitak", "karikatura, deformacija i bolest bitka". Zlo ima uvijek negativni karakter: u njemu nema ništa pozitivnoga. Negativni, ne-ontološki karakter zla očituje se u našem vlastitom životnom iskustvu. Sve što smatramo neosporno zlim ima negativni karatker, ne sadržaje u sebi nikakav pozitivni bitak. Svaka zla strast nosi u sebi klicu smrti za čovjeka i za svijet. Zlo baca čovjeka u iluzorni, prividni i lažni život u kojem nema ništa ontološkoga.

Zlo i jest prije svega laž. A uzrok laži leži u "iluzornoj afirmaciji sama sebe, u duhovnoj oholosti koja stavlja izvor života ne u Bogu, nego u samom sebi. Takva afirmacija dolazi uvijek do rušenja sama sebe, do uništenja ljudske ličnosti, ukoliko je ona slika i prilika Božja. Ona se vraća u ništavilo odakle je svijet potekao" (EL, 184).

Afirmacija sebe i egoizam ruše ljudsku ličnost, jer je lišavaju izvora života. Čovjek ne nalazi više svog mjesta u božanskom svijetu i on ga mora tražiti drugdje i izvan njega. "Ali izvan Boga i božanskog svijeta ne egzistira ništa osim ne-bitka, kraljevstva iluzije i laži" (EL, 185).

Zlo je negacija ljubavi koja afirmira svaki život u Bogu. Ono je

luda želja za životom izvan realnog života, izvan Boga. Ono je težnja da dadne ne-bitku karakter bitka.

Zlo leži u dubinama ljudske naravi, u dubini duha. Ali kad je ljudski duh izabrao zlo, on ne determinira više svoj život polazeći od sama sebe, od svoje slobode: on je rob, on je izručen na milost i nemilost silama koje ne vidi i u službu gospodara koga ne pozna.

Ove negativne posljedice zla u čovjeku "ukazuju upravo na njegovo preodređenje za viši život" (EL, 187).

4. *Metafizika ljudske egzistencije*

Problem ljudske egzistencije jest temeljni problem egzistencijalne filozofije N. Berdjajeva. "Glavna ideja moga života - veli on - jest ideja čovjeka, njegova lica, njegove stvaralačke slobode i njegovog stvaralačkog preodređenja.... Sva moja djela posvećena su toj jedinoj temi" (CM, 207-208).

Za Berdjajeva, ljudska egzistencija jest "teandrička egzistencija" (SF, 45). Čovjek nosi u sebi sliku koja je i slika čovjeka i slika Boga, i on je slika čovjeka samo ukoliko je slika Božja u njemu aktualizirana. "U toj činjenici - veli Berdjajev - leže sakrivene sve zagonetke i misteriji čovjeka. To je misterij božanskog čovječanstva.... Ličnost je samo onda ljudska ličnost, ako je božansko-ljudska ličnost" (SF, 44). To je najveći od svih misterija ljudskog života. "Čovječanstvo je bogo-čovječanstvo" (DE, 140).

Čovjek je ono što je u koncepciji Božjoj: on je realizacija ideje Božje. On ontološki egzistira samo po njoj. Ta božanska ideja, slika i prilika Božja u čovjeku, jest zapravo ono što sačinjava ličnost za razliku od individualnosti koja je naturalistički i biološki pojam.

I zato Berdjajev definira ličnost, ljudsku osobu, u opreci prema svemu što postoji u prirodnom svijetu.

Ličnost nije objekt u liniji drugih objekata u svijetu. Antropološke znanosti, biologija, psihologija, sociologija promatraju čovjeka kao objekt. Ali u tom slučaju nema misterija čovjeka kao ličnosti, kao egzistencijalnog središta svijeta. Ličnost se može shvatiti samo kao subjekt, u beskonačnoj subjektivnosti u kojoj je sakrivena tajna egzistencije. Ličnost nije supstancija. To bi bila naturalistička ideja ličnosti. Ličnost je akt, stvaralački akt. U njemu se očituje sličnost čovjeka s Bogom - Stvoriteljem.

Ličnost nije bitak, niti dio bitka. Ličnost je duh, sloboda, akcija. A to zato, jer i Bog nije bitak, nego duh, sloboda, akcija.

Ličnost u čovjeku jest njegova neovisnost o materijalnom svijetu. Čovjek je "božanskog porijekla i božanskog određenja, stvorenje koje iako živi na ovom svijetu, ipak ne pripada ovom svijetu" (SC, 105). "Čovjek je

mikrokozam i zato on nije dio kozmosa" (SF, 95).

Ličnost nije dio društva. Problem čovjeka, to jest, problem ličnosti primarniji je od problema društva. "S egzistencijalnog stanovišta društvo je dio ličnosti, ono je njezina društvena strana, kao što je i kozmos dio ličnosti, njezina kozmička strana" (SF, 26). Ipak ljudska je osoba "metafizički društvena": ona osjeća potrebu da dođe u komunikaciju s drugim. I zato personalistička filozofija Berdjajeva pobija egocentrizam.

"Ličnost je nepromjenljivost u promjenljivosti, jedinstvo u raznovrsnosti. Ličnost se razvija, obogaćuje, ali to je razvoj jednog te istog subjekta koji ostaje (SF, 23). U toj koegzistenciji promjenljivosti i nepromjenljivosti, identičnosti i neidentičnosti jest misterij ličnosti.

Ljudska ličnost jest kompleksno jedinstvo koje obuhvata duh, dušu i tijelo. Duh stvara jedinstvo ličnosti. On je božanski elemenat u čovjeku. On omogućuje integralnom čovjeku da ostvari svoju osobnost. To ostvarenje ovisi o pobjedi duha nad kaosom psihičkih i tjelesnih elemenata.

Duša je drugi sastavni dio ličnosti. Ona je, po mišljenju Berdjajeva, "stvorena od Boga Stvoritelja prije vječnosti i prije svijeta, i njezini prvi temelji jesu božanski i neovisni o svjetskom procesu i o njegovoj vremenitosti. Anteriornost esencije duše jest apsolutna metafizička istina" (SC, 169). Berdjajev nadodaje: "U metafizici Crkve pojava ljudske duše aktom fizičkog rađanja, bez ikakve pre-egzistencije, ostaje potpuno neistumačiva, isto kao i sudbina duše od momenta fizičke smrti do konca svijeta i općeg uskrsnuća" (SC, 444).

Ne samo duša nego i tijelo je integralni dio ljudske osobe. Tijelo se ne svađa na materiju. Dualizam duše i tijela, koji potječe od Descartesa, apsolutno je neispravan i zastario. Dualizam postoji ne između duše i tijela, nego između duha i prirode, između slobode i nužnosti. "Ličnost je pobjeda duha nad prirodom, slobode nad nužnošću. (SF, 31).

Forma ljudskog tijela već je pobjeda duha nad prirodnim kaosom. Forma tijela nije materija, nije fenomen fizičkog svijeta. Lice čovjeka jest najčudnija stvar u životu svijeta: drugi svijet prosijeva iz njega. Po licu upoznajemo ne tjelesni život čovjeka, nego život njegove duše. Forma tijela spada na duh-dušu. Tu je ličnost u svojoj cjelovitosti. I zato je za materijalizam forma tijela neshvatljiva i neprotumačiva.

Duh spiritualizira tijelo, on komunicira formu i duši i tijelu i dovodi ih u jedinstvo. Personalistička filozofija mora priznati "dostojanstvo ljudskog tijela, nedopustivost da se s njim loše postupa" (SF, 32).

Ličnost nije data gotova: ona je ideal čovjeka. Ona se ostvaruje u teškoj borbi sa samim sobom i sa svijetom. I zato je "žrtva put koji vodi do ostvarenja osobe" (DE, 142). Ličnost je patnja" (SF, 27).

Čovjek ostvaruje svoju ličnost stalnim trancendiranjem samog sebe, izlaskom iz samog sebe drugom i drugima. On treba zraka i guši se, ako ostaje zatvoren u se. Berdjajev veli: "Ličnost je Ja i Ti, drugo Ja" (SF, 43). Bolna i dramatska strana ljudske egzistencije ovisi uglavnom o činjenici da su ljudi zatvoreni jedni drugima.

Egzistencija ličnosti pretpostavlja također egzistenciju nadosobnih vrednota. Ličnost se može uzdizati, ostvarivati samu sebe i puninu svoga života samo onda, ako postoje nadosobne vrednote, ako postoji Bog i božanski nivo života.

Ostvarivanjem nadosobnih vrednota čovjek se kvalitativno uzdiže i ostvaruje svoje vječno lice" (CM, 182).

"Čovjek, ljudska ličnost, jest najviša vrednota, ne zajednica, ne kolektivne realnosti koje pripadaju objektivnom svijetu, kao što su društvo, nacija, država, civilizacija, Crkva. To je personalistička skala vrednota" (SF, 28). I zato čovjek kao ličnost ne smije nikad biti sredstvo, nego samo cilj. Teološka nauka da je Bog stvorio čovjeka za Svoju vlastitu hvalu i slavu, po mišljenju Berdjajeva, degradira čovjeka, a degradira i Boga. Odnos ličnosti prema ličnosti ne može biti odnos sredstva i cilja: svaka je ličnost cilj u sebi. Odnos sredstva i cilja postoji samo u objektiviranom svijetu.

Berdjajev veli da je ideja osobe aristokratska: ona ne trpi nikakvog promiskuiteta, ona znači uvijek kvalitativnu selekciju, visinu, uzdizanje. I zato demokratizacija društva može biti kobna za osobu, dovesti do opće nivelizacije, svesti sve ljude na osrednji nivo, izgraditi "neosobne ličnosti".

Ličnost je paradoks za racionalnu misao. "Paradoksalno ona postavlja jedno uz drugo: osobno i nadosobno, konačno i beskonačno, ono što ostaje i što se mijenja, slobodu i fatum" (SF, 40). Čovjek je "živa kontradikcija, mješavina konačnog i beskonačnog" (DE, 143). "On je beskonačnost u konačnoj formi, sinteza konačnog i beskonačnog. Nezadovoljstvo čovjeka s konačnim, njegova čežnja za beskonačnim otkriva božansko u čovjeku. To je ljudsko svjedočanstvo za egzistenciju Božju" (RS, 36).

*

Berdjajeva nauka o čovjeku pretpostavlja vjeru u dvije temeljne dogme kršćanske religije: dogmu o presvetom Trojstvu i dogmu o inkarnaciji Kristovoj.

"Prava antropologija - veli Berdjajev - može se temeljiti samo na objavi Kristovoj. Svjetska činjenica pojave Kristove jest temeljna činjenica antropologije.... Božansko posinjenje čovjeka izvršeno u Kristu, obnova

po Kristu ljudske naravi ranjene grijehom i padom, jesu jedini put da otkrijemo tajnu čovjekova porijekla, tajnu ljudskog lica.... Kristov misterij jest misterij Apsolutnog-Čovjeka, Bogo-Čovjeka. Krist je Sin Božji, vječni, apsolutni, božanski Čovjek.... Svijest o Kristu kao savršenom Bogu i savršenom Čovjeku vodi čovjeka do vrtoglave visine, uzdiže ga do presvetog Trojstva. Preko Krista čovjek ima udjela u naravi presv. Trojstva, jer druga hipostaza presv. Trojstva jest apsolutni Čovjek. Istina, čovjek nije Bog, nije sin Božji u onom isključivom smislu u kojem je Krist Sin Božji, ali čovjek je asociran misteriju naravi presvetog Trojstva i pojavljuje se kao posrednik između Boga i kozmosa" (SC, 108-109).

Berdjajev govori o kristologiji čovjeka, to jest, o božanskoj naravi čovjeka i veli da samo ona može otkriti u čovjeku pravu sliku i priliku Boga-Stvoritelja. Prava je antropologija sadržana u kristologiji. "Kristološka znanost i antropološka znanost u svim točkama slične su jedna drugoj. O ideji, koju imate o Kristu, ovisit će ideja koju ćete imati o čovjeku. Ljudska ličnost u pravom smislu riječi egzistira samo u Kristu. Ona egzistira samo jer Krist, Bogo-Čovjek, egzistira. Ontološka dubina čovjeka vezana je za činjenicu da Krist nije samo Bog, nego i čovjek. Zato ljudska narav ima udjela u životu božanskog Trojstva. Pozitivna nauka koja se odnosi na čovjeka, može se izvesti samo iz dogme teandričkog stanja Kristova i konsupstancijalnosti Sina s Ocem. Produbljena antropologija bit će kristologija čovjeka" (EL, 230).

I zato je samo kršćanska antropologija prava antropologija, jer samo je kršćanstvo uzdiglo čovjeka do visine bez presedana.

Ipak, po mišljenju Berdjajeva, ni patristička ni srednjovječna antropologija nisu otkrile kristološku istinu kršćanstva. One insistiraju jednostrano na činjenici pada čovjeka i na misteriju otkupljenja, tako da ostaje beskonačna distanca između Boga i čovjeka, a to je karakteristika poganske antropologije. Berdjajev veli: "Činjenica da se antropološka istina nije otkrila u kršćanstvu dovela je do formiranja humanističke antroplogije" (SC, 115).

Humanizam shvaća čovjeka samo kao prirodni objekt, a ne kao nadprirodni subjekt. On ne vidi o čovjeku sliku Božju, ne priznaje Krista kao Apsolutnog Čovjeka i zato i ne zapaža pravo dostojanstvo čovjeka.

Humanizam vodi do pozitivizma XIX. stoljeća. Prema pozitivizmu, nema drugog svijeta, čovjek pripada integralno samo ovom svijetu i u njemu treba da traži sreću. Ali, po mišljenju Berdjajeva, čovjek se ne može shvatiti bez Boga i bez Bogo-Čovjeka. "Ili je čovjek slika apsolutnog božanskog Bića, i tada je on slobodni, suvereni duh i središte kozmosa; ili je čovjek slika datog svijeta prirode, i tada on nije čovjek, nego samo jedna manifestacija među drugim manifestacijama prirode. Treba birati: ili sloboda

čovjeka u Bogu ili nužnost prirodnog fenomena u svijetu prirode. Humanizam sa svojim pozitivističkim granicama izabrao je drugu hipotezu i počinio u planu mišljenja ubojstvo čovjeka" (SC, 118).

U XIX. stoljeću humanizam je poprimio oblik religije humaniteta. Feuerbachov antropologizam i pozitivizam Auguste Comte-a označuju kulminaciju te humanističke svijesti. "Ali činjenica odbacivanja Boga i deificiranja čovjeka dovodi konačno do poniženja čovjeka na niži nivo od čovjeka, jer čovjek se stavlja visoko samo kao slika i prilika više božanske naravi: on je pravi čovjek samo ukoliko je sin Božji" (SC, 119).

Pozitivizam u teoriji i socijalizam u praksi jesu zadnji plodovi humanizma i svjedoci neispravnosti njegove antropologije. "Jer lažna je antropologija koja dolazi od toga da ubija individuum, koja neće da prizna beskonačnu narav čovjeka i koje ne zna da je njegova tajna ključ misterija bitka" (SC, 120).

Zašto Berdjajev govori o "herezi humanizma": to je "antropološka hereza" (EL, 235). Nietzsche-ova filozofija i njegova sudbina dokazuju da humanizam nije više moguć, da je pobijeđen zauvijek.

"Novo čovječanstvo, veli Berdjajev, ide od humanizma bez Boga do božanskog humanizma, do kršćanske antropologije" (SC, 122).

*

Po mišljenju Berdjajeva, kršćanstvo nije još otkrilo totalitet onoga što on naziva kristologijom čovjeka, to jest, božanskom naravi čovjeka. A ipak "otkriće istine o božanstvu čovjeka jest druga strana istine o čovječanstvu Kristovu. Kristologija čovjeka nerastavljiva je od kristologije Sina Božjega.... Kristološka objava jest antropološka objava" (SC, 111).

Ta nova kristološka antropologija ima da otkrije misterij stvaralačkog poziva čovjeka, koji nije bio otkriven ni u Starom ni u Novom Zavjetu. Kršćanstvo Novoga Zavjeta jest religija otkupljenja, ono je blaga vijest spasenja od grijeha, objava Sina Božjega, druge hipostaze presv. Trojstva pod aspektom Boga koji trpi za grijehe svijeta. Ali, po mišljenju Berdjajeva, otkupljenje, spasenje od grijeha, samo je jedan aspekt kristološke istine. Ona ima i drugi aspekt - aspekt stvaralaštva. Bog-Stvoritelj učinio je čovjeka Svojom slikom i prilikom i dao je i njemu stvaralačku narav i stvaralačku moć. "Prema božanskoj ideji o čovjeku...., čovjek je određen da nastavi božansko djelo stvaranja. Stvaranje svijeta nije završeno za sedam dana.... Božansko se stvaranje nastavlja u inkarnaciji Krista-Logosa. Pojava Čovjeka-Boga jest novi momenat u historiji svijeta, kozmički momenat po svom značenju" (SC, 180). Čitav kozmički proces jest stvaranje osmog

dana koje produžuje božansko stvaranje. A i čovjek je pozvan da sudjeluje u božanskom djelu, djelu stvaranja i organiziranja svijeta. Bog očekuje od čovjeka njegovu stvaralačku suradnju u pobjedi nad tamom ne-bitka. Čovjek mora očitovati svu aktivnost svoga duha, svu intenzivnost svoje slobode da izvrši ono što Bog očekuje od njega.

U misteriju stvaranja otkriva se beskonačna narav čovjeka i u njemu se ostvaruje njegov najviši poziv. U stvaranju čovjek jest na apsolutan način.

Po mišljenju Berdjajeva, čovjek se opravdava pred Stvoriteljem stvaranjem isto tako kao i otkupljenjem. "Stvaranje je religija. Pod njegovim religijsko-kozmičkim aspektom, stvaranje je jednako u snazi i vrijednosti otkupljenju" (SC, 145).

Stvaralačko iskustvo jest posebno religiozno iskustvo. Ono je religiozno isto kao molitva ili askeza.

Prava religiozna epoha stvaranja bit će treća objava koja će slijediti iza objava Starog i Novog Zavjeta: "Stvaranje je zadnja objava presvetog Trojstva, Njegova antropološka objava" (SC, 145).

Stvaranje čovjeka na najvišem stupnju duhovnog života ima da pripravi drugi dolazak Kristov. Berdjajeva metafizika prelazi u eshatologiju.

IV. OPĆA ETIKA

Za Berdjajeva, etika je na prvom mjestu aksiologija - nauka koja govori o smislu i o vrednotama. Ali ona je ujedno i ontologija: ona treba da istumači ontološki temelj i dinamički karakter vrednota. Nju interesira ontologija dobra i zla, a ne dobro i zlo kao društveni fenomen. U tom se filozofska etika razlikuje od sociologije.

Etika je vezana za misterij čovjeka i zato je ona nauka o njegovoj sudbini i o njegovoj misiji. Ona se pita: šta je čovjek, odakle dolazi i prema čemu je on usmjeren?

Etika, za Berdjajeva, nije isključivo teoretska, ona ima i praktični karakter: njezin je cilj "moralno preobraženje života" (DH, 28).

Berdjajeva etika jest personalistička etika: ona je bitno nauka o ljudskoj osobi kao nosiocu vrednota i subjektu moralnog života" "Impersonalistička etika jest contradictio in adjecto" (DH, 80).

Za svoju *Etiku* ("*O odredenju čovjeka. Ogled paradoksalne etike*") Berdjajev veli da je "svjesno osobna etika, jer njezin izvor nisu knjige, nego život" (DH, 30).

Berdjajev razlikuje tri vrste etike: etiku zakona, etiku otkupljenja i etiku stvaranja.

1. *Etika zakona*

Etika zakona jest stvarno predkršćanska etika i ima bitno društveni karakter. Društvo postavlja zakone i norme kojima se pojedinac mora konformirati pod prijetnjom kazne.

Etika zakona nije individualistička, ni personalistička, jer ne prodire u intimnu dubinu moralnog života. Ona je adaptirana srednjem čovjeku, masama, a stvaralačka individualnost, koja se kvalitativno uzdiže, njoj je apsolutno nepristupačna.

Moralni zakon, isto kao i logički zakon, strogo je obligatan za svakog čovjeka, neovisno o njegovoj individualnosti i njegovoj originalnosti. Odatle despotizam zakona. Berdjajev veli da je etika zakona i humana i nehumana: "Humana, jer je adaptirana potrebama i nivou čovjeka, a u najvišem stupnju nehumana, jer je neumoljiva s obzirom na osobu, njezinu individualnu sudbinu i njezin intimni život" (DH, 118).

Zakon je nužan za palo čovječanstvo i zato se ne može jednostavno odbaciti. Ali čovjek treba da se oslobodi njegovog neosobnog jarma. "Jer što je odiozno u njegovom moralizmu jest njegova težnja da učini od čovjeka automat kreposti" (DH, 128).

Berdjajev spominje Kantovu etiku kao najznačajniji pokušaj moralne filozofije zakona. Autonomni karakter te etike otkriva njezin juridički karakter, jer autonomija ipak je "nomija" (nomos-zakon). Kantova moralna maksima, prema kojoj se svaki čovjek mora tretirati ne kao sredstvo nego kao cilj u sebi, poljuljana je juridičkim temeljem etike, jer svaki je čovjek zapravo oruđe koje služi da se ostvari apstraktni, neosobni, univerzalni zakon. Tu čovjek nije ni slobodan, ni autonoman: on je potpuno podređen normi i zakonu.

Normativizam juridičke etike može se primijeniti samo na najgrublje elementarne slučajeve kao što su razvrat, ubojstvo, krađa, laž, ali se ne može primijeniti na dublje i suptilnije slučajeve koji traže individualno i stvaralačko rješenje.

Berdjajev ističe slijedeći paradoks: zakon, iako ignorira živu, konkretnu, individualno jedinstvenu osobu, iako ne prodire u njezin intimni život, ipak je štiti od napadaja i nasilja drugih individua, kakva god bila njihova orijentacija i njihovo duhovno stanje. "U tom počiva, veli Berdjajev, njegova vječna istina" (DH, 135).

2. *Etika otkupljenja*

Etika otkupljenja jest kršćanska, evanđeoska etika. U njoj dolazi do izražaja težnja čovjeka za otkupljenjem, to jest, za oslobođenjem od zla i grijeha, za pomirenjem čovjeka sa svojim Bogom i svojim Stvoriteljem. Krist je izvršio to otkupljenje, oslobođenje i pomirenje, a i nama dao mogućnost i snagu da se oslobodimo grijeha i da nadvladamo zlo. Zato je etika otkupljenja teandrička etika: u moralnom aktu ne djeluje samo čovjek, nego i Bog, i ne samo Bog, nego i čovjek. Etika otkupljenja, evanđeoska etika oprečna je juridičkoj i normativnoj etici. Njezin je temelj ne apstraktna ideja dobra, koja se nužno identificira sa normom i zakonom, nego živo biće, osoba, individualni stav čovjeka prema Bogu i bližnjemu. Postavljajući čovjeka iznad ideje dobra, kršćanstvo je, veli Berdjajev, izvršilo najveću revoluciju u historiji. Ideja dobra, kao i svaka ideja, mora ustupiti mjesto čovjeku, jer nije ona, nego je on stvorenje i dijete Božje. Evanđeoska etika temelji se na bitku, a ne na normi. Ona pretpostavlja život zakonu. Konkretno biće, živi čovjek za nju je nešto više od svake apstraktne ideje, pa i ideje dobra. "Subota za čovjeka, a ne čovjek za subotu" rekao je Krist. To je bit nečuvene moralne revolucije koju je ostvarilo kršćanstvo. "Subota" odgovara upravo apstraktnom dobru, ideji, normi, zakonu.

Kršćanstvo ne poznaje apstraktne i obligatne moralne zakone, i zato je svaki moralni problem za njega individualni i originalni problem, a ne mehaničko opsluživanje norme promulgirane jedanput zauvijek.

Evanđeoska je etika u direktnoj opreci Kantovoj formuli: Radi tako da maksima tvog djelovanja može postati općim zakonom. Prema evanđeoskoj etici, samo je jedna stvar koja vrijedi općenito: nužnost da svatko radi prema svojoj individualnosti, to jest, imajući uvijek u vidu konkretnu osobu, a ne apstraktno dobro. Takva je etika ljubavi: ljubav može težiti samo prema živom biću. "Ljubav prema Bogu i ljubav prema čovjeku jest sva evanđeoska etika, sve drugo nije za nju specifično" (DH, 143).

Ta kršćanska ljubav bitno se razlikuje od humanističke ljubavi. Humanistička je ljubav apstraktna i neosobna, a kršćanska je konkretna i osobna. Kršćanska ljubav prema osobi kao osobi temelji se na priznanju beskonačn vrijednosti svake ljudske duše, ukoliko je ona slika Božja. Ta se slika Božja nalazi i u najvećem grešniku. I zato kršćanska etika ne klasificira ljude u "dobre" i "zle". Kršćanstvo vjeruje da možemo trijumfirati nad zlom prošlošću; ono poznaje misterij koji se sastoji u tom da prošlost zaboravimo i izbrišemo. Istina, čovjek ne može sama sebe riješiti krivnje, on nema snage da zaboravi svoju zlu prošlost, ali Krist, uzevši na se grijehe čitavog svijeta, može ga oslobodit od krivnje i oprostiti mu. Oproštenje i zaborav mogući su samo u Kristu i po Njemu.

Kršćanska etika nema ništa servilnoga (kako je mislio Nietzsche). Ona je aristokratska u duhovnom smislu, ona je etika jakih u duhu, a ne slabih. Ona nas upravo potiče da slijedimo put najvećeg otpora i traži od nas herojske napore.

Nietzsche je počinio duboku zabludu shvaćajući kršćanski moral u duhu Kantovog kategoričkog imperativa, jer kršćanska krepost nema nikakve sličnosti s Kantovom formalnom dužnošću. Ako nas normativni idealizam frapira svojom nemoću, to je zato, jer on ne zna odakle da crpi snagu koja će mu omogućiti da ostvari zakon dobra. Kršćanstvo, naprotiv, svađa svako dobro na izvor svake snage - na Boga. Berdjajev kritizira i Nietzscheovo krivo shvaćanje kršćanske poniznosti. Poniznost, veli Berdjajev, treba shvatiti ontološki. Ona je manifestacija duhovne snage u njezinoj pobjedi nad našim ja. Egoocentrična orijentacija života jest glavna posljedica istočnoga grijeha. Mi svi griješimo egocentrizmom. Egocentrizam izobličuje sve perspektive života osvjetljujući ih lažnim svjetlom i ne dajući nijednoj stvari mjesto koje joj pripada. Kršćanstvo stavlja središte života ne u se, nego u Boga. Poniznost, u svom ontološkom značenju, predstavlja herojsku pobjedu nad egocentrizmom i uspon prema vrhuncu teocentrizma. Poniznost nije negacija osobe, nego njezino ostvarenje, jer se osoba može naći samo u Bogu.

*

Karakterističan je za kršćansku etiku stav prema patnji. Patnja je za kršćanstvo posljedica grijeha i zla, a ujedno i put koji vodi do otkupljenja i, kao takva, ona ima pozitivnu vrijednost. Samo kršćanstvo prihvaća patnju i zauzima prema njoj muževan stav. Ono nas uči da je se ne bojimo, jer je sam Bog u svom Sinu trpio i patio.

Patnja sačinjava najdublju bit, esenciju bitka, bitni zakon svakog života. S toga stanovišta, i govoreći metafizički, pesimizam se može opravdati. Svaka optimistička metafizika plitka je i površna. Ali naš stav prema životu nije riješen tim, što smo uvidjeli da je on patnja i bol. Pesimizam je usprkos svega laž, jer on napušta bojno polje, krivac je izdaje s obzirom na život. Mi možemo znati da je život patnja, pa ipak ga prihvatiti, prihvatiti nevolje koje nam donosi i nastojati da shvatimo njihov smisao. I to je upravo što nas uči kršćanstvo.

Kršćanstvo vidi smisao patnje u misteriju križa: primiti patnju kao križ koji svatko mora nositi da slijedi Raspetoga. To je najdublji misterij kršćanstva. Radi se zapravo o tom da se nametnuta bol transformira u dragovoljnu patnju, jer je patnja usko vezana za slobodu.

Berdjajev veli: "Ima dvije vrste patnje: prva, svijetla i otkupiteljska, vodi u život. Druga, mračna i infernalna, vodi u smrt" (DH, 159).

*

Evanđeoska etika izvršila je, iako na unutrašnji, intimni nevidljivi način, transforamciju u svim sferama života. Ona je modificirala strukturu ljudske duše i izazvala u njoj nove emocije. Ona je donijela svijetu veselu vijest o dolasku kraljevstva Božjega koje se uspostavlja u unutrašnjem duhovnom čovjeku i koje je u potpunoj opreci kraljevstvu ovoga svijeta.

Uza sve prednosti nad etikom zakona, evanđeoska je etika, po mišljenju Berdjajeva, ipak nedostatna: ona se mora popuniti novom etikom, različitom i od etike zakona i od etike otkupljenja. To je etika stvaranja.

3. *Etika stvaranja*

Etika stvaranja temelji se na stvaralačkoj aktivnosti čovjeka. U stvaralačkoj aktivnosti, koja je samo odraz stvaralačke aktivnosti Božje, dolazi u najvišem stupnju do izražaja poziv i određenje čovjeka.

U stvaralačkoj aktivnosti čovjeka Berdjajev otkriva analizom tri elementa: prvotna, meonička i nestvorena sloboda; zatim dar što ga Bog-Stvoritelj daje čovjeku i određenje koje je vezano za taj dar; i konačno, svijet u kojem se ostvaruje stvaralačka aktivnost i u kojem čovjek nalazi materijal za svoje stvaranje. Čovjek nije autor svoga dara: on ga dobiva od Boga. Ali nešto mora dolaziti i od čovjeka, i to je zapravo ono što sačinjava stvaranje. To nešto, veli Bardjajev, "nije nešto u sebi: to je ne bitak ili radije sloboda bez koje ne postoji stvaralački akt.... Svaki stvaralački plan sadržaje elemenat te slobode koja nije došla od Boga, ali je usmjerena prema Njemu.... Stvaralački akt odgovara recipročnom djelovanju milosti i slobode, onoga što dolazi od Boga prema čovjeku i od čovjeka prema Bogu" (DH, 170).

U svojoj stvaralačkoj aktivnosti čovjek je vezan za materijal koji on nalazi u svijetu i za druge ljude, i zato njegova stvaralačka ideja, njegova prvotna intuicija ne može nikad doći do savršenog izražaja. "Tu leži tragedija i ograničenje svakog ljudskog stvaranja" (DH, 172).

Stvaralačka aktivnost jest moralni imperativ i to u svim sferama života. I zato, prema shvaćanju Berdjajeva, realizacija istine, ljepote i svih drugih vrednota ima moralno značenje.

Etika koja se temelji na stvaralačkoj aktivnosti čovjeka, razlikuje se od etike zakona i norme tim, što je za nju moralni problem stvaralački, individualni i jedinstveni problem. Za nju ne postoje moralne norme koje

vrijede za sve ljude bez razlike: svaki čovjek mora djelovati na originalan način i rješavati individualno moralne probleme koje mu život nameće, zauzimajući prema njima stvaralački stav. Čovjek se ne smije transformirati u automat.

I zato ljudska sloboda znači nešto sasvim drugo za etiku stvaranja i za etiku zakona. Za etiku zakona postoji samo slobodna volja (liberum arbitrium) bez ikakvog stvaralačkog karaktera, naime: prihvaćanje zakona dobra ili njegovo odbacivanje i odgovornost koju povlači jedna ili druga od ovih alternativa. Naprotiv, za etiku stvaranja, sloboda ima sasvim drugo značenje: ona označuje individualno stvaranje dobra i vrednota, ona predstavlja stvaralačku energiju, mogućnost da ostvarimo nešto novo. Tu slobodu etika zakona ne poznaje. Ona potpuno ignorira da se dobro stvara, da u svakom moralnom, individualnom i jedinstvenom aktu subjekt koji djeluje ostvaruje neko novo dobro koje dotada nije postojalo u svijetu. Zapravo, nema nekog fiksnog i statičkog moralnog poretka koji bi bio podvrgnut jedinom i univerzalno obligatnom zakonu. Čovjek nije pasivni izvršilac zakona ovoga svijeta. On je prije svega novator i stvaralac. Berdjajev veli: "Etika stavranja jest energetička i dinamička etika. Život počiva na energiji, a ne na zakonu" (DH, 176).

Etika zakona jest etika konačnoga: za nju je svijet poredak zatvoren u se; izvan njega nema izlaza. Etika stvaranja jest etika beskonačnoga: za nju je svijet otvoren i plastičan; neograničeni horizonti iskrsavaju sa svih strana i prodor u nove svjetove u njemu je uvijek moguć.

Ali etika stvaranja razlikuje se i od etike otkupljenja, jer ona je etika vrednota, a ne etika spasenja. Za nju se moralni cilj života ne sastoji u vječnom blaženstvu, u kajanju za grijehe, nego u ostvarivanju vrednota.

Etika stvaranja nadilazi ne samo zemaljski egoizam, nego i transcendentni nebeski egoizam (briga za osobno vječno spasenje) koji dolazi do izražaja i u etici otkupljenja.

Za etiku stvaranja motiv djelovanja nije strah od kazne i vječnih muka u paklu, nego bezinteresna ljubv prema Bogu i ljubav prema svemu što je istinito, savršeno, što predstavlja pravu vrednotu.

Etika stvaranja afirmira vrijednost individualnog i jedinstvenog. Ona traži da se individualno prizna kao najviša moralna vrednota u hijerarhijskom redu. Biti do kraja ličnost, biti individualnost u svim aktima života - to je apsolutni moralni imperativ koji bi se mogao izraziti slijedećim paradoksom: Nauči da budeš ti sam i da nikad ne izdaš sebe. Biti jedinstvena ličnost znači ostvariti božanski plan koji se odnosi na nas.

Etika stvaranja ima profetički karakter: ona je usmjerena prema budućnosti, a ujedno i prema pobjedi vječnosti nad vremenom. Jer iako se

stvaralački akt ostvaruje u vremenu, on je usmjeren prema apsolutnim vrednotama, prema istini, pravednosti, prema vječnoj ljepoti, prema Bogu i božanskom uzdizanju. Stvaralački je akt izlaz iz diktature vremena: on je elan za božanskim.

Etika stvaranja jest "erotska" etika za razliku od etike zakona. Ljubav je radioaktivnost u duhovnom svijetu. Etika stvaranja traži od svakog čovjeka ljubav prema svojoj stvaralačkoj osobi, prema božanskoj slici u sebi, ljubav prema Bogu, prema dobru, prema istini, prema nadljudskom u sebi. "Svako stvaranje je ljubav, svaka ljubav je stvaranje" (DH, 186).

Etika stvaranja jest energetička etika. Kvalitativno i kvantitativno povećanje energije života, njegov stvaralački elan jest jedan od kriterija moralnog prosuđivanja.

Etika stvaranja shvaća dobro ne teleološki, nego energetički. Jer što je najvažnije u životu, jest energija koja se može ostvariti, a ne normativni idealni cilj. Važno je porijeklo, a ne cilj. Ako se čovjek bori za dobro, to čini ne zato, jer je to dobro postavio sebi kao cilj, nego zato, jer energija dobra djeluje u njemu.

Teleološka etika bazirana na ideji dobra, ukoliko se to dobro shvaća kao apsolutni cilj, protivna je slobodi. Naprotiv, stvaralačka energetička etika temelji se na njoj.

Konačno, cilj čovjeka treba s ontološkog i kozmološkog stanovišta shvatiti kao ljepotu, a ne kao dobro. Ljepota odgovara savršenom integralnom i harmonijskom bitku: ona odgovara preobraženom stvorenju, dok dobro odgovara stvorenju veznom za zakon koji ukazuje na grijeh.

*

Etika stvaranja veže se za problem vremena. Njezina je zadaća da perspektivu života učini neovisnom o fatalnom vremenskom toku. Stvaralački je akt bijeg iz vremena. On se ostvaruje u carstvu slobode, a ne u carstvu nužnosti. I kad bi čitav ljudski život mogao postati jedan neprekinuti stvaralački akt, ne bi više bilo vremena, ne bi bilo budućnosti, ukoliko je ona dio vremena, postojalo bi samo gibanje u izvanvremenskom bitku.

Stvaralačka vizija pripada vječnosti. Vrijeme je dijete grešnog ropstva i brige, ali će ono prestati, kad se ostvari preobraženje svijeta. A to se preobraženje ostvaruje u svakoj stvaralačkoj aktivnosti.

Mi posjedujemo energiju pomoću koje se možemo osloboditi od vremena. I najvažnija moralna zadaća sastoji se u tom da izgradimo život izvan perspektiva vremena, izvan tjeskobnog straha od sutrašnjice.

Izvojštiti unutrašnju pobjedu nad ropstvom, bilo to ropstvo prošlosti

ili budućnosti, ropstvo vanjskog svijeta ili samoga sebe, svoga nižega ja - to je prvotna zadaća moralnog života. A buđenje stvaralačke energije čovjeka odgovara unutrašnjem oslobođenju: stvaralački akt jest put oslobođenja.

Proizvodi stvaralačkog akta ostaju u vremenu, ali sam stvaralački elan ima udjela u vječnosti.

V. KONKRETNI PROBLEMI ETIKE

Život nas stavlja pred konkretne etičke probleme. Poteškoća rješenja tih problema dolazi od tragičnog i paradoksalnog karaktera moralnog života.

Moralni je život tragičan već tim što postoji razlika između dobra i zla: njihov konflikt je neizbježiv. A tragika je još veća u konfliktu jednog dobra s drugim dobrom, jedne vrednote s drugom vrednotom, konflikt koji suprotstavlja dvije ljubavi: ljubav prema Bogu i ljubav prema čovjeku, ljubav prema domovini i ljubav prema najbližima, ljubav prema znanosti ili umjetnosti i ljubav prema konkretnom individuumu.

A paradoksalni karakter moralnog života očituje se u tom što mogućnost dobra nužno pretpostavlja mogućnost zla; što borba dobra protiv zla rađa često novo zlo: netolerantnost, fanatizam, nasilje, okrutnost, i tako dolazi do potpune heterogenosti moralnih sredstava i moralnih ciljeva; što se dobro ostvaruje u kontradikcijama, žrtvama i patnjama.

I zato nema nikakvog laganog, normativnog racionalnog rješenja konkretnih etičkih problema.

Možemo spomenuti nekoliko važnijih problema koje Berdjajev rješava u svojoj Etici.

1. *Savjest i sloboda*

Savjest je ona dubina ljudske naravi u kojoj čovjek dolazi u kontakt s Bogom, čuje Njegov glas i prima od Njega neku poruku.

Savjest je vezana za sliku Božju u nama. Ona je sjećanje na Boga u našem grešnom životu.

Savjest nije elemenat ili posebna funkcija ljudske naravi, ona sačinjava njezin duhovni integritet, srce, u ontološkom, a ne psihološkom značenju te riječi. Savjest doziva u pamet čovjeku šta je on, kojem svijetu on pripada po svojoj ideji, od koga, kako i zašto je stvoren. Ona odgovara onoj dubini ljudske naravi koja se još nije definitivno rastavila od Boga i koja je još sačuvala vezu s božanskim svijetom.

Fenomen kajanja moguć je samo zato, jer postoji u čovjeku savjest koja nije definitivno pokvarena. Kajanje je čuvstvo tjeskobe i užasa koji

nas obuzimaju pred bezdanom koji rastavlja našu empirijsku egzistenciju od naše prave egzistencije za koju smo bili određeni i od koje smo se rastavili. Ono uključuje dualizam dvaju svjetova, dviju sfera bitka. Bez sjećanja na drugi svijet kajanje ne bi bilo moguće.

*

Sloboda savjesti slijedi iz same činjenice njezine opstojnosti. Ona je nadprirodni duhovni princip i mora biti slobodna od svega što je izvan nje. Ona može biti podvržena samo djelovanju božanske milosti i slušati samo glas božanskog svijeta koji postoji u njoj.

Sloboda savjesti najviše je moralno dobro i uvjet čitavog moralnog života. Nikakva sila na svijetu ne može je uništiti iznutra. Ali izvana može se činiti nasilje na savjest i zato je borba za slobodu savjesti moguća i neizbježiva. I najkompleksniji etički problem možda je problem: kako da se borimo za čistoću i slobodu svoje savjesti, kakvo god bilo mišljenje društvene zajednice kojoj pripadamo.

Princip stvaralačke etike s obzirom na korelacije slobodne savjesti i društvene stvarnosti mogao bi se formulirati ovako: "Neka tvoja savjest bude determinirana jedino dubinom tvoga duha, neka bude slobodna da može stajati slobodno pred Bogom. Ostani ipak društveno biće, to jest determiniraj pomoću svoje duhovne slobode svoj stav prema društvu i prema problemima koji o njemu ovise" (DH, 222-223).

Berdjajev ističe fanatizam kao jednu od najbolesnijih deforamcija savjesti. Fanatik, makar bio i vjernik, gubi svaku slobodu savjesti i svaku mogućnost čistog moralnog prosuđivanja. On je uvijek "idealist" u tom smislu što za njega "ideja" ima prednost nad čovjekom, što je spreman da muči i ništi živa bića uime te "ideje", bila to ideja Boga i teokracije, ideja pravednosti ili komunističkog poretka.

Fanatizam je zanimljiv fenomen, neka vrsta degeneracije ljudskog psihizma pod utjecajem motiva koji ne moraju u sebi biti zli i koji su u vezi sa zanosom za neku ideju ili neko vjerovanje. To je kao neko ludilo koje rezultira iz nesposobnosti da prihvatimo puninu istine.

Proti fanatizmu može se reći da Bog tolerira zlo i zle ljude i temelji svoj plan o svijetu i čovjeku na slobodi bez koje nikakvo dobro, nikakva krepost, nikakva vjera i nikakva pobožnost za Njega nemaju nikakve vrijednosti. Tolerantnost koju Bog pokazuje prema zlu i zlim ljudima ima ontološku vrijednost. Ona nije indiferentnost prema dobru i zlu, nego ljubav prema slobodi i prema čovječanstvu; ona svjedoči o brizi za ljudske duše, za njihov životni put koji je uvijek kompleksan i mučan i koji se ne smije

promatrati iz uske perspektive fanatika opsjednutog samo jednom idejom. Fanatizam griješi proti punini života.

U ovom svjetlu treba gledati na hereze koje su se javljale u historiji kršćanstva. Hereze odgovaraju nesposobnosti da se prihvati punina istine, povredi duhovne i intelektualne harmonije. Sve su hereze sadržavale jedan dio istine, ali ona se je tvrdila na tako jednostran i ekskluzivan način, da je iz nje rezultirala laž.

Ali, po mišljenju Berdjajeva, i ortodoksnost Crkve, koja se je borila proti tom ekskluzivizmu i koja je težila da izrazi puninu istine, degenerirala se je u fanatizam te ideje punine. Fanatik ortodoksnosti koji hoće da uništi hereze, opsjednut samo jednom idejom, zaboravlja na slobodu duha i postaje bezobziran i pun animoznosti prema ljudima. Neka nas Bog sačuva od te opsesije, veli Berdjajev, opsesije koja je igrala vrlo veliku ulogu u historiji kršćanstva i od koje se je vrlo teško osloboditi.

Ali patos ortodoksnosti nije samo religiozni, nego i društveni fenomen. Postoji ne samo pravoslavna i katolička ortodoksnost, nego i ortodoksnost komunizma i revolucije. Ruski komunisti traže "heretike" i postupaju s njima isto kao što su ortodoksni kršćani postupali s hereticima. Svuda ista jednostranost.

Berdjajev zaključuje svoje misli o slobodi savjesti veleći da se naš život mora inspirirati slijedećim imperativom: "Teži za slobodom, ali ne zaboravi nikad istinu, ljubav, pravednost bez kojih bi ona bila prazna i lažna. Teži za životom u punini, za istinom, za ljubavlju i za pravednošću, za dobrom i savršenošću, ali neka te Bog sačuva da zanemariš slobodu i da htjedneš ostvariti dobro pomoću nasilja. Teži za stvarnim jedinstvom, za duhovnim bratstvom, ali ako ono ne postoji unutra, ontološki, pusti da se očituje raznolikost, i traženje jedine istine neka se ostvaruje slobodno. Teži za oslobođenjem ljudskih čuvstava, ali ne trpi da budeš opsjednut njima, da se rastave od punine života u koju ulaze: misao - život intelekta; volja - moralni život, i stav prema Bogu, prema religioznom životu.... Teži za duhovnošću, to jest za integralnošću i stvaranjem na svim područjima života. I odbaci fanatizam koji, potkopavajući to stvaranje i ništeći tu puninu, jest tako oprečan kontemplaciji ljepote" (DH, 227).

2. *Ljubav i samilost*

Ljubav je odnos ličnosti prema ličnosti. "Subjekt koji ljubi i njegova ljubav uključuju uvijek drugoga, pretpostavljaju izlazak samog sebe prema tomu drugomu, misterij dvaju bića koja imaju različitu i neovisnu realnost" (EL, 296).

Ljubav je "afirmacija bića u njegovoj punini i u njegovoj vječnosti"

(DH, 249). Prava ljubav uvijek je ljubav individualnog i konkretnog. Ona je uvijek ljubav prema osobi, njezina vizija u Bogu i afirmacija njezinog vječnog života, jer ne možemo ljubiti ono što je općenito i apstraktno.

"Ljubav je stvaralački i nepresušivi život, radioaktivna energija svjetla i topline" (DH, 244). Njezin pravi smisao i njezin cilj jest u jedinstvu duša, u prijateljstvu, u bratstvu. Ljubav je binom koji pretpostavlja susret dvaju bića, njihovo jedinstvo i njihovu zajednicu" (DH, 244).

Ne može postojati neosobna ljubav koja bi se protezala na sve bez razlike, ili to čuvstvo traži tada drugi termin: caritas, charité. Ako treba biti milosrdan prema svim bićima, ne možemo ljubiti istom ljubavlju. "Ljubav po svojoj biti znači razliku i izbor. Ona individualizira i ide od osobe prema osobi, drugim riječima, ona je personalistička" (DH, 244). Ona se nužno mora odnositi na ono što se nikad ne ponavlja, na ono što je jedinstveno.

Kršćanska asketska literatura, po mišljenju Berdjajeva, umanjuje ljubav i interpretira je u antipersonalističkom duhu. U nekom smislu ona smatra ljubav opasnom za spasenje, jer može odvratiti od ljubavi prema Bogu. Nasuprot osobnoj ljubavi ona postavlja duhovnu ljubav. Berdjajev veli da je ta tako zvana duhovna ljubav tako neosobna, apstraktna i neljudska, da zapravo nema nikakve veze s ljubavlju. To je najmučniji problem kršćanske etike. Kršćanstvu je, misli Berdjajev, teško spojiti ljubav prema Bogu i ljubav prema čovjeku, ljubav prema Stvoritelju i ljubav prema stvorenju.

Ljubav ne može biti duhovna u apstraktnom smislu, ona ne može ignorirati konkretnu i integralnu osobu. Duhovni, apstraktni princip, nije u stanju po sebi da prouzrokuje ljubav za živo biće. U pravoj ljubavi ne smije se rastavit duhovni elemenat od psihičkog i tjelesnog elementa. Ljubav mora biti spiritualizirana, prožeta duhovnim principom, ali u isto vrijeme ona ne može biti jedino duhovna, ona mora biti i duhovno-psihička i duhovno tjelesna. Ljubav je i božanska i ljudska, i samo pod tim uvjetom ona može biti ljudska. Duhovna ljubav koja ignorira dušu i ne ujedinjuje se s njom, apstraktna, beskrvna, neosobna ljubav nije ljubav, jer ona može biti okrutna, fanatična, nehumana. To je ljubav ideje, a ne živog bića.

Prirodna ljubav mora se spiritualizirati. Ljubav roditelja prema svojoj djeci, ljubav među prijateljima, ako nije spiritualizirana, može nositi u sebi klicu smrti za osobu i za život, a da se i ne govori o ljubavi između muškarca i žene koja poprima često demonske forme. Prirodna ljubav, koja dovodi do divinizacije stvorenja, uvijek je kobna po svojim posljedicama: to je idolatrija.

Berdjajev veli: "Treba ljubiti Boga prije svega, što znači da ne treba ništa obožavati u svijetu: ni svoje najbliže, ni vladare, ni ideje ili vrednote,

ni čovječanstvo ili prirodu. Za čovjeka smisao je života uvijek u Bogu, a ne u svijetu, u duhovnom, a ne u prirodnom. I od Boga on prima snagu da ljubi stvaralačkom i regeneriranom ljubavlju, da ostvaruje istinu u svijetu" (DH, 247-248).

Berdjajev razlikuje dva tipa ljubavi: uzlaznu i silaznu ljubav, ljubav koja je *eros* i ljubav koja je *agape*. "Odnos prema drugom čovjeku ne može biti niti isključivo erotsko-uzlazni, niti isključivo karitativno-silazni. Potrebno je jedinstvo jedne i druge. Isključivo erotska ljubav sadržaje u sebi jedan elemenat koji je demonski i destruktivan. Isključivo karitativna, silazna ljubav sadržaje u sebi jedan elemenat koji je degradirajući za dostojanstvo drugog čovjeka. U tom leži kompleksnost problema ljubavi u njegovom odnosu prema ličnosti" (SF, 56-57).

Ljubav se može degradirati u razvrat. Za Berdjajeva razvrat nije pojava fizičkog, nego metafizičkog reda. "Razvrat je raskidanost.... Ja čovjekov počinje se drobiti, on ne ljubi drugoga, nego samu ljubav. Prava ljubav svagda je ljubav prema drugom, a razvrat je ljubav prema samom sebi. Razvrat je autoafirmacija. A ova autoafirmacija vodi do uništenja. Jer izlaz k drugom, sjedinjenje s drugim jača čovječju ličnost; a razvrat je duboka osamljenost čovjekova, smrtna hladnoća osamljenosti. Razvrat je napast nebivstva, nagnuća prema nebivstvu" (DN, 95).

Ljubav je selektivna: ona je usmjerena "na određeni predmet - na Boga, odbijajući đavla, na Madonu, odbijajući Sodomu, na konkretnu ženu, odbijajući ružno mnoštvo neizbrojive množine drugih žena. Razvrat je posljedica nesposobnosti za izabiranje, rezultat gubitka slobode i centra volje, poniranje u nebivstvo poradi nemoći osvojiti za sebe carstvo bivstva" (DN, 96).

Berdjajev govori o ljubavi prema čovjeku u Bogu i o ljubavi čovjeka izvan Boga. Prva otkriva i afirmira lik svakog čovjeka za vječni život. To je prava ljubav. "Istinska ljubav povezana je s besmrtnošću, ona i nije ništa drugo nego afirmacija besmrtnosti, afirmacija vječnog života" (DN, 100).

A postoji i ljubav čovjeka izvan Boga. "Ona ne poznaje vječni lik čovjeka, budući da on postoji samo u Bogu. Ona nije upućena na vječni, besmrtni život. To je bezlična, komunistička ljubav, u kojoj se ljudi prilijepljuju jedan drugom, kako ne bi bilo strašno živjeti onima koji su izgubili vjeru u Boga i u besmrtnost, tj. u Smisao života.... Antikršćansko čovjekoljublje je lažljivo i varljivo čovjekoljublje.... Prava ljubav jest afirmacija vječnosti" (DN, 100-101).

*

Može li postojati ljubav prema ideji, vrednoti, istini, pravednosti, ljepoti, znanosti, umjetnosti? To je možda najkompleksnije pitanje čitave

nauke o ljubavi. Naš se život ne determinira jedino ljubavlju prema živim bićima, on se determinira i ljubavlju prema najvišim vrednotama. I konflikt između jedne i druge ljubavi uvijek je moguć. Ta činjenica tako je tragična, da se osjećamo isto tako indignirani, kad je neko živo biće žrtvovano ljubavi ideji, kao kad se istina žrtvuje živom biću.

Platon sugerira da se ljubav prema živom biću, osobi žrtvuje ljubavi prema ideji dobra, istine, ljepote. Njegov Eros nema ništa personalističkog, on ne poznaje osobni misterij i osobnu ljubav, on je potpuno idealističan.

Konflikt između ljubavi prema živom biću i ljubavi prema idealnim vrednotama nerješiv je ako se polazi od apstraktnog idealizma. Kršćanstvo ga u principu rješaje objavom Bogo-Čovječanstva i teandričke ljubavi, ali on ipak ostaje i nalazi svoje rješenje samo u stvaralačkom iskustvu i stvaralačkom aktu. "Ljubav prema idejama, prema vrednotama, prema istini, dobru, ljepoti samo je nesvjesni i nesavršeni izražaj ljubavi prema Bogu" (DH, 248). Mi moramo ljubiti Boga više nego našega bližnjega i crpsti u toj ljubavi snagu da ljubimo čovjeka. I to pretpostavljenje moći će se izraziti, u ovom tragičnom konfliktu, žrtvovanjem individuuma ljubavi prema istini i pravednosti. Ali se živo biće ne smije nikad žrtvovati nekoj apstraktnoj ideji. "Jer, ako je apstraktna, i ideja Boga nema više nikakve vrijednosti" (DH, 249). Tako zvana humanitarna ljubav, ukoliko poznaje samo ljubav "dalekoga", može biti samo laž i prijevara. Jer nikad se ljubav "bližnjega" ne smije žrtvovati ljubavi "dalekoga", osoba apstraktnom i neosobnom čovječanstvu, njegovoj budućoj organizaciji. Jedini "daleki" koji postaje "bližnji" jest živi Bog, a upravo Bog traži da se naša ljubav prema Njemu sjedini s ljubavlju prema našoj braći. Ljubav "dalekoga", bila to ljubav Nietzsche-ovog "nadčovjeka" ili Marxovog komunističkog poretka, bio to zakon svih moralista ili apstraktna pravednost, etatizam ili utopija revolucionarnih socijalista, istina "scijentista", ljepota esteta ili apstraktna ortodoksnost religioznih fanatika - jest ljubav oprečna Bogu i čovjeku. Ljubav prema istini mora odgovarati ljubavi prema čovjeku i obratno. Apstraktna ljubav prema čovječanstvu ne može ni pod kakvom izlikom biti negacija ljubavi prema živim bićima koja sretamo u životu.

Ove tragične kontradikcije koje doživljujemo u iskustvu života ne nalaze jednostavno i racionalno rješenje: nema neke generalne norme koja bi se tu mogla postaviti. Naša stvaralačka sloboda ima da ih riješi. "Ali temeljni princip mora biti precizan i nepromjenljiv: to je princip teandričke ljubavi, uvijek konkretan i osoban" (DH, 249).

*

Samilost se razlikuje od ljubavi u tom što ona pretpostavlja patnju

koju ljubav ne uključuje nužno. Ona je jedinstvo u boli, dok ljubav može biti jedinstvo u veselju i sreći. Ipak se ona ne smije rastavljati od ljubavi. Jer iako samilost ne iscrpljuje kršćansku ljubav, ona se ne može isključiti iz nje. A što je više: sama etika ne može postojati bez samilosti. U palom i grešnom svijetu ona svjedoči više nego išta o egzistenciji nekog drugog svijeta i o sjećanju na njega. I nova etika morat će uz slobodu i stvaranje uzeti i samilost kao jedan od svojih temelja.

Samilost ima duboko metafizičko značenje. Već pogled životinja koje pate daje nam moralno i metafizičko iskustvo izvanredne dubine: iskustvo pada svijeta, napuštenosti stvorenja od Boga čiju sudbinu svaki od nas dijeli. Izražaj pogleda najbanalnijeg i najpovršnijeg čovjeka očituje u momentu patnje dubinu života. Jer patnja podsjeća ne samo na napuštenost od Boga, nego i na dubinu bitka: u padu i grijehu dubina i misterij bitka očituju se u formi boli.

Patnja je posljedica, znak grijeha, a u isto vrijeme i znak oslobođenja od grijeha, njegovog otkupljenja. U tom je smisao Kristovih patnja. Odatle kompleksni stav kršćanstva s obzirom na patnju.

Naša je ljudska dužnost da ublažimo patnju makar to bila patnja zločinca i najvećeg grešnika, jer zapravo: šta smo mi svi, ako ne zločinci i grešnici?

Berdjajev veli: "Glavna razlika između ljudi jest razlika koja postoji između onih koji ljube i imaju samilosti i onih koji ne ljube i koji su bez samilosti. To je razlika koja rastavlja "dobre" od "zlih" (DE, 157).

3. *O državi, ratu i revoluciji*

Temeljni etički problem s obzirom na državu jest problem njezinih odnošaja sa slobodom i ljudskom osobom.

Država ne poznaje konkretnu, nenadomjestivu individualnost, osobu s njezinim unutrašnjim svijetom, njezinim individualnim, nezamjenljivim pravima. A ne može se to od nje ni tražiti. Nju ne zanima osobna sudbina ljudskih individuuma. Između nje i individuuma postoji vjekovna borba, tragični konflikt, i njihovi odnosi, s etičkog stanovišta, jesu neizbježivo paradoksni. Osoba ne može živjeti bez države, ona priznaje državi vrijednost, pokazuje se spremnom da doprinosi i žrtve za nju, a u isto vrijeme ona se diže proti toga "hladnog monstruma" (Nietzsche-ov izraz) koji ništi svaku individualnu egzistenciju.

Vrijednost ličnosti predstavlja hijerarhijski višu vrednotu od vrijednosti države. Jer osoba pripada vječnosti, nosi u sebi božansku sliku, ide prema kraljevstvu Božjem i može u njega stupiti, a država pripada vremenu, nema božanske slike i ne će nikad pripadati kraljevstvu Božjem. U druš-

tvenoj stvarnosti našega grešnog svijeta, država, njezina moć, njezina slava mogu predstavljati nadosobnu vrijednost, ali, s etičkog stanovišta, kršćanski personalizam ostat će uvijek najviši princip komu pripada misija da sudi državu.

Sve forme vlasti jesu relativne i prolazne, i zato se nijedna od njih ne može apsolutizirati. Jedini princip države koji je vezan za apsolutnu istinu, jest princip subjektivnih prava ljudske osobe, princip slobode duha, slobode savjesti, slobode mišljenja i govora. A sve forme vlasti imaju tendenciju da taj princip povrijede.

"U hijerarhiji duhovnih vrednota, veli Berdjajev, prvo mjesto pripada osobi, drugo društvu, a samo treće državi" (DH, 257). Sloboda duha najviša je vrednota, ali sila koju ona posjeduje nije joj ekvivalentna. Taj tragični konflikt, koji dolazi od disproporcije koja postoji između sile i vrednote, jest nerješiv u grešnom svijetu u kojem će kvantitet imati uvijek prednost nad kvalitetom.

S etičkog stanovišta treba težiti za poretkom života u kojem osobni princip, društveni princip i etatistički princip djeluju i ograničuju se međusobno i koji daje prvom maksimum slobode u duhovnom i stvaralačkom životu.

Etatizam, to jest afirmacija neograničene vlasti i apsolutnosti države, s etičkog stanovišta, jest pogrešan i nemoralan princip koji treba osuditi isto tako kao i komunizam koji socijalizira integralno čovjeka i zabacuje ako ne individuum, a ono barem osobu.

*

Etički problem države dobiva posebnu važnost u vrijeme rata. U ratu smatra se dozvoljenim, štaviše i zaslužnim, ono što je inače nedozvoljeno i nemoralno. Iz toga mogu nastati tragični i mučni konflikti za ljudsku savjest.

Rat je zlo. To je neosporna teza etike, a posebno kršćanske etike. Ali ako je rat s normativnog i apsolutnog stanovišta zlo, s relativnog stanovišta on može biti manje zlo, štaviše dobro. Obrana domovine, najviših duhovnih i kulturnih vrednota nekog naroda može učiniti i od samog rata vrednotu uime koje postaje dopušteno žrtvovati druge vrednote. Osobna savjest nalazi se tada pred konfliktom vrednota različitog reda i njezin izbor povlači nužno za sobom žrtvu jedne od njih.

Etika mora dati dvostruki odgovor na pitanje o ratu. Ona tvrdi da treba upotrebiti sve sile da se rat prevenira, ali kad je rat već počeo, kad se on ne može više zaustaviti, etika smatra da se pojedina osoba ne može

izmaknuti općoj odgovornosti i solidarnosti, nego da mora, uime viših ciljeva, primiti teret rata smatrajući ga kao neumoljivu sudbinu, tragediju i monstruoznost.

Rat je fatalnost i kao takav on je u suprotnosti s kršćanskom savješću koja se opire toj neumoljivosti. Ali on je također i kazna i, pod tim apsektom, treba ga primiti kao sve kušnje života. A što se tiče značenja rata, kao i značenja svih velikih historijskih događaja, općenito uzevši, to nije značenje koje mu daju njegovi aktivni učesnici. Zadnji svjetski rat ima svoj smisao, ali to sigurno nije smisao koji su mu zaraćene stranke pridavale: on označuje kraj čitave jedne historijske epohe i nastanak nove ere.

U vezi s etičkim problemom države govori Berdjajev o smrtnoj kazni. On tvrdi da je smrtna kazna "čisto ubistvo" (DH, 266). Smrtnom kaznom država prekoračuje granice svoje vlasti: ljudski život pripada samo Bogu. "Država ne može i ne smije da zna čas smrti koja je jedan od najvećih misterija i koja traži da se prema njoj ima najveći respekt. Kazna smrti jest, kao i svako drugo ubistvo, uvreda Boga i božanske Providnosti" (DH, 267). Osim tog, nijedan čovjek ne može biti inkarnacija i personifikacija zla. Zlo je u njemu uvijek parcijalno. Poradi toga, ne može biti konačnog suda ni o kome. "Čovjek može počiniti zločin, ali čovjek kao čitava ličnost ne može biti zločinac. On ostaje ličnost: u njemu je slika Božja.... Ličnost je građanin kraljevstva Božjeg, a ne kraljevstva Cesarovog.... Iz toga razloga personalizam se odlučno i radikalno protivi smrtnoj kazni" (SF, 58).

A i s društvenog stanovišta Berdjajev smatra smrtnu kaznu "kobnom i demolarizatornom" (DH, 267). Ubistvo počinjeno iz osvete opravdanije je, s etičkog stanovišta, od smrtne kazne.

Berdjajev veli: "Smrtna je kazna najzlokobniji proizvod etike zakona i društvene svagdašnjosti" (DH, 268). Zakonu, koji je osudio na smrt velikog grčkog filozofa Sokrata i koji je kasnije osudio Isusa Krista, Otkupitelja i Spasitelja svijeta, ne može se priznati kompetencija da odlučuje o životu i o sudbini ljudi.

Fenomen države ima, u našem grešnom svijetu, svoj korektiv u fenomenu revolucije, koja je također providencijalna i ima svoju posebnu misiju.

Teško je odrediti etički stav s obzirom na revoluciju. Svojom apsolutnom konfuzijom dobra i zla, ona predstavlja još veću dvosmislenost nego što je dvosmislenost države. Ona je prije svega fatum, neizbježiva sudbina naroda i zato je nemoguće promatrati je izvana, pridavati joj političko i ekonomsko porijeklo, kao što obično čine revolucionarci i kontrarevolucionarci. Ona je duhovni fenomen.

Revolucija sadržaje u sebi mnogo zla. Ali je isto tako pogrešno

vidjeti u njoj samo zlo, kao i vidjeti u njoj fenomen dobra i pravednosti koji je u stanju da stvori savršeni društveni poredak. Berdjajev veli: "Zlo dolazi uvijek odatle što dobro nije bilo ostvareno. Zapravo, dobro je odgovorno za pojavu zla. To je još jedan paradoks etike. Dobro je proklamiralo svoje principe, ali ih nije ostvarilo" (DH, 269). I jer se dobro ne ostvaruje, zlo preuzima na se tu zadaću. To je dijalektika dobra i zla. Revolucija je uvijek znak da duhovne stvaralačke sile, koje su pozvane da amelioriraju i regeneriraju život, izostaju. Ona je uvijek kazna dosuđena ljudima poradi toga što nisu stvorili bolji život.

S etičkog stanovništa, ne može se željeti revolucija, kao što se ne može željeti ni smrt. Može se željeti samo pozitivna realizacija totalne istine u životu, samo duhovna i društvena obnova. Ali kad je revolucija već nastala, treba je prihvatiti iznutra to jest na duhovni način ne upuštajući se u pakosnu reakciju i ne zapadajući u očajanje. Nju je poslala Providnost i samo izvana ona izgleda da ima politčke i ekonomske uzroke i da su je izazvale revolucionarne mase i njihovi vođe.

Revolucije se ne mogu smatrati kao izražaj novog i boljeg života. One su bolest, katastrofa, iskustvo smrti. Ipak one imaju purifikatorno i obnoviteljsko značenje. Njihove su posljedice neograničene u životu naroda i označuju često religioznu obnovu. One ne stvaraju po sebi pravedan i slobodan društveni poredak, ali one uklanjaju veliki broj laži i nepravda. One izvršuju smjenu u društvenim slojevima pozivajući na stvaranje nove ljude koji dotada nisu dolazili do izražaja i nisu zauzimali odgovorna mjesta u društvenoj zajednici.

Kršćanska etika zabacuje etiku revolucije, jer se ona temelji na osveti, zavisti, mržnji i nasilju. Ljudi koji su najviše prožeti tim čuvstvima, izazivaju revoluciju. To je opći zakon.

Ali s etičkog stanovišta treba priznati pravo na revoluciju, kad je laž staroga prava postala previše velika i kad su se njegovi duhovni temelji pokvarili.

Revolucija, po svojoj naravi nije fenomen svjesnog i individualnog, nego kolektivno nesvjesnog, fenomen masa i podvrgnuta zakonima psihologije masa. A paradoks je u tom, što je to nesvjesno vezano redovito za neku svjesnu, racionalističku ideologiju: ruska revolucija za marksističku racionalističku ideologiju, francuska revolucija za racionalističku filozofiju XVIII. stoljeća, i td. Može se reći, da je u revoluciji "iracionalno podvrgnuto tiraniji racionalnog, a racionalno ima iracionalni karkter" (DH, 273). Paradoks je u ovom: premda je revolucija animirana oslobodilačkim idejama i instinktima, ona je ipak bez patosa slobode i stvara novu i još goru tiraniju.

Revolucionarni elemenat zabacuje vrijednost osobe, vrijednost slobode i stvaranja, on zabacuje zapravo sve duhovne vrednote. Fatalni i

grešni elemenat bivše države i revolucionarne države, koji joj je korelativan, jednako su neprijateljski za slobodu duha, u opreci su na isti način beskonačnoj vrijednosti osobe.

Sve utopije o savršenom društvenom i državnom poretku zabacuju u još većoj mjeri vrijednost slobode i vrijednost osobe, nego nesavršeni državni i društveni poredak. To se može konstatirati kod Platona koji je stvorio prototip utopije. Njegov idealistički i aristokratski komunizam odgovara doista apsolutnom despotizmu, negaciji svake slobode i svake vrijednosti ličnosti. I u tom se slažu sve utopije, počevši od utopije teokracije, pa do utopije komunizma. Samo kršćanska etika daje tim vrednotama njihovo opravdano mjesto.

4. *Socijalni problem. Rad. Tehnika*

Socijalni problem ima svoj izvor u Bibliji. Njegovo je porijeklo u riječima: "U znoju lica svoga jesti ćeš kruh svoj". "Kruh" je simbol nekog dobra nužnog za uzdržavanje i razvoj života. Kruh se dobiva u znoju lica, odatkle univerzalno značenje rada. Rad je i prokletstvo, ukoliko je skopčano s trudom i naporom, ali on je i blagoslov za čovjeka: on je nešto sveto kao i kruh i vezan je za najdublje temelje života. Kao rađanje djece za ženu, on ima otkupiteljsku vrijednost.

Antikni grčko-rimski svijet prezirao je rad, nije ga smatrao svetim, gledao je u njemu znak ropskog stanja. Taj se je svijet temeljio na dominaciji aristokracije, pa i sama demokracija bila je tada arisokratska. Ta činjenica tumači da Platon i Aristotel, najveći grčki filozofi, nisu u ropstvu vidjeli nikakvo zlo i nepravdu. Kad su stoici počeli shvaćati ropstvo kao nepravdu i isticati bratstvo i jedinstvo ljudi, to je bio znak rasipa i pad antikne aristokratske kulture. S kršćanstvom nastao je potpuni preokret u shvaćanju vrijednosti rada. Kršćanska etika traži da čovjek dadne radu otkupiteljski i asketski karakter, a ujedno da ga učini i stvaralačkim, makar i na nižem hijerarhijskom stupnju. A od društva ona traži da oslobodi rad, da mu stvori manje teške uvjete, da prizna čovjeku pravo na rad, to jest na kruh, to jest na život.

*

Socijalni problem, s etičkog stanovišta, usko je vezan za problem privatnog vlasništva. Pravo privatnog vlasništva u svojoj apsolutnoj formi i bez ikakva ograničenja stvorilo je zlo i nepravdu feudalnog i kapitalističkog društve, dovelo je do proleterizacije masa i do nepodnošljivih društvenih nejednakosti.

A ipak, vlasništvo ima jednu ontološku jezgru: ono je vezano za sami princip osobe, kako to pokazuju ostvarenja materijalističkog komunizma. Oduzmite individuumu svaku osobnu vlast na materijalni svijet, svaku slobodu u ekonomskim činima, vi ćete ga učiniti robom društva i države: oni će mu oduzeti i pravo na slobodu mišljenja, savjesti i govora, pravo na kretanje i, konačno, pravo na život. Ako su društvo i država jedini vlasnici svih materijalnih dobara, ljudska osoba im je tada izvanjski prepuštena, ona nije više u stanju da se opre njihovoj tiraniji i definitivno se socijalizira. Kad čovjek živi u ekonomskoj podređenosti ne samo u odnosu na kapitaliste, nego i u odnosu na društvo i državu, njegova je sloboda otuđena. Unutrašnja sloboda njegove savjesti i njegova duha ostaje, jer mu je nikakva sila na svijetu ne može oduzeti, ali ona se može očitovati samo u formi mučeništva.

Sa stanovišta kršćanske etike, princip apsolutnog i neograničenog vlasništva s obzirom na materijalna i ekonomska dobra jest neispravan i neprihvatljiv. Nitko ne može biti apsolutni vlasnik, kao što nitko ne može biti subjekt neograničene vlasti: ni individuum ni društvo, ni država. Apsolutno pravo vlasništva pripada samo Bogu, Stvoritelju svijeta. Čovjek je samo upravitelj i uživalac materijalnih dobara. Zato je čovjek odgovoran za svoje vlasništvo, odgovoran pred Bogom i pred ljudima kako se njim služi.

Vlasništvo se ne može neograničeno povećavati. Ono traži askezu i ograničenje. Bez toga ono se degenerira u zlo.

*

Jedan aspekt socijalnog problema jest problem tehnike koji je danas od velike važnosti i koji se može promatrati i s etičkog stanovišta.

Tehnika je manifestacija snage čovjeka, kraljevskog ranga što ga on zauzima u svijetu, ona svjedoči o njegovoj stvaralačkoj aktivnosti i njegovoj ingenioznosti i mora se smatrati kao vrednota i dobro.

Izvanredno veliki uspjesi tehnike u XIX. i XX. stoljeću odgovaraju, kako misli Berdjajev, najvećoj revoluciji koju su zabilježili anali ljudske historije, revoluciji koja je daleko dublja nego svi politički preokreti, jer to je radikalna transformacija samog ritma života, prekid s ritmom prirodnog i kozmičkog reda, pojava novog ritma.

Posljedice tehnike za društveni i moralni život jesu kontradiktorne. S jedne strane, one znače materijalizaciju i mehanizaciju ljudskog života, opadanje duhovnosti; a s druge strane, one odgovaraju dematerijalizaciji i dezinkarnaciji, one otkrivaju mogućnost većeg oslobođenja duha. Tu leži sva kompleksnost etičkog problema tehnike.

Jedna od posljedica tehnike jest, da sve što je prije izgledalo neutralno dobiva duhovno i religiozno značenje. Tehnika je mogla zadržati etičku neutralnost na niskom stupnju svoga razvoja, ali na sadašnjem vrlo visokom stupnju ona može dovesti do uništenja najvećeg dijela čovječanstva, štaviše, i do kozmičke katastrofe. I zato duhovno i moralno stanje čovjeka koji raspolaže s ovakvom nenaslućenom silom, dobiva odlučnu važnost. Moć, koju čovjek ima nad elementarnom prirodom, može se staviti u službu Boga ili u službu Sotone. I zato se etika tehnike nužno nameće.

Etika tehnike postaje jedan važan, još neobrađen aspekt opće etike - njezin kozmički aspekt. Etika mora priznati uspjehe tehnike kao pozitivne vrednote, kao manifestaciju stvaralačkog poziva čovjeka i slobode njegova duha. A paralelno tome, u njima postoji opasnost definitivne materijalizacije i zarobljenja duha. Berdjajev veli: "Tehnika ima svoju eshatologiju koja je dijametralno oprečna eshatologiji kršćanstva: osvajanje svijeta i organiziranje života bez Boga i bez duhovne obnove čovjeka" (DH, 294).

*

Sa stanovišta kršćanske etike i stvaralačke etike, socijalni problem može se riješiti samo tako, ako se poprave životni uvjeti masa, ako se i one pozovu da učestvuju u stvaralačkom procesu, ako im se dadne poleta u radu i istakne socijalno značenje rada. A problem se neće riješiti jednostavnim prenosom vlasti na kolektiv.

Prvenstvo treba dati duhovnom principu, drugo mjesto ekonomiji, ukoliko je ona realni temelj života, a tek treće mjesto politici koja ima samo da služi ekonomiji.

Kao zaključak o socijalnom problemu Berdjajev veli: "Savršeno društvo može se zamisliti samo u savršenom kozmosu, i jedino kao preobraženje svijeta, nova zemlja i novo nebo, kao Novi Jeruzalem, dolazak kraljevstva Božjega, a ne kao politička ili društvena orgnizacija osnovana u uvjetima naše zemlje i našeg vremena. Na ovom svijetu sva socijalna postignuća ostaju relativna i mogu značiti popravak s obzirom na pređašnje stanje, ali nikad ne mogu dostići savršenosti" (DH, 299).

5. *Spol, ženidba i ljubav*

Problem seksualne i erotske etike jest jedan od najkompleksnijih, najdubljih i najmetafizičkijih problema.

Spolni život može se promatrati s fiziološkog, društvenog i osobnog stanovišta. Kao fiziološka činjenica, spolni život ima za posljedicu ili prokreaciju i nastavljanje ljudskog roda ili razvrat i raspad vrste.

Kao društvena činjenica, on dovodi do formiranja obitelji i organizira se u skladu s interesima društva i vrste i prema njihovoj strukturi.

Ali fenomen ljubavi između muškarca i žene potpuno je nepristupačan društvenoj zajednici; ona prelazi preko njega i promatra ga samo s fiziološkog i društvenog aspekta. Međutim, ljubav je po svojoj biti vandruštveni fenomen: on nema nikakvog odnošaja s društvom, on je eminentno osobni fenomen, vezan jedino za individuum. Ženidba i obitelj pripadaju objektivizaciji ljudske egzistencije, dok ljubav pripada vječnoj subjektivnosti" (SF, 229).

A ipak, usprkos važnosti fenomena ljubavi, tradicionalne etike ga ne spominju, one raspravljaju samo o problemu ženidbe i obitelji. Čudno je konstatirati, veli Berdjajev, da kršćanska nauka i učitelji Crkve nisu zapazili fenomen ljubavi i nisu imali ništa da kažu o njegovom značenju. Fenomen ljubavi, koji se radikalno razlikuje i od fiziološkog fenomena seksualnog zadovoljenja i od društvenog fenomena života vrste u obitelji, nitko ne spominje" (DH, 300). Govoreći o shvaćanju ljubavi Vladimira Solovjeva, Berdjajev veli: "U svom eseju *Smisao ljubavi*, možda najznačajnijem od svih njegovih djela, po prvi put u historiji kršćanske misli, on spaja eros - ljubav ne s rasom, nego s ličnošću. Za njega je ljubav vezana ne s rađanjem djece i ne s besmrtnošću rase, nego s realizacijom punine života ličnosti i s osobnom besmrtnošću.... Značenje je ljubavi osobno, ne rasno" (F, 229).

Ljubav, promatrana u svom čistom elementu, u svojoj originalnosti predstavlja osobni fenomen, a obitelj je društveni fenomen. Obitelj je vezana za društvenu svagdašnjost, ona je podvržena njezinim zakonima i zato ona često umanjuje žar ljubavi. Ali joj se ipak ne smije zanijekati svako duhovno značenje i smisao. Taj je smisao prije svega u činjenici da obitelj predstavlja školu žrtve: članovi obitelji, povezani intimnim vezama, nauče se zajednički snositi terete i patnje života, a tim se patnje umanjuju, a tereti olakšavaju.

Vječna tragedija obitelji dolazi od toga, što muškarac i žena predstavljaju dva različita svijeta: njihovi ciljevi nikad ne koincidiraju. Taj tragični princip postoji već u ljubavi, ali on se kristalizira u obitelji, gdje se sve skučuje i gdje i sama tragika dobiva banalni karakter. Žena ima psihičku strukturu i osjećaj života koji se radikalno razlikuje od psihičke strukture i osjećaja života muškarca. Ona očekuje od obitelji i od ljubavi neusporedivo više nego on. U njezinu stavu prema spolu očituje se integralnost i apsolutnost kojima ne mogu odgovarati podvojenost i relativnost muškog stava. I zato su brakovi u većini slučajeva nesretni. I zato dolazi do stalnih poteškoća i konflikata u braku. Samo prava ljubav može učiniti brak

sretnim. "Ali prava je ljubav rijedak cvijet u našem svijetu, ona ne pripada svagdašnjosti" (DH, 307).

Kad ljubav, kao ontološki temelj bračne veze postoji, pitanje nužnosti apsolutne monogamije ne postavlja se. Ono se postavlja samo kad je ljubavi nestalo. Po mišljenju Berdjajeva, monogamija nije vezana za "narav" čovjeka. Ona nije uvijek postojala i javlja se tek u nekom određenom stadiju ljudskog razvoja. Monogamija je više fenomen duhovnog i mističnog reda, nego prirodnog i društvenog reda. Zapravo, stvarna monogamija u suvremenom društvu ne postoji. Ona je samo laž, konvencionalna hipokrizija i nominalizam zakona. Ona nalazi svoj korelativ i svoj korektiv u užasnom fenomenu prostitucije (u širem značenju riječi), jednom od najsramotnijih fenomena ljudskog života, a svagdašnjost ga ipak legalizira.

Povreda monogamskog braka, "nevjernost", kad se gleda s prirodnog stanovišta, jest najobičniji, najbanalniji fenomen. Ali kad se gleda s duhovnog i mističnog stanovišta ona je strašan fenomen, ekvivalentan izdaji, pobjedi vremenskog nad vječnim, smrti nad životom. Ona postaje, veli Berdjajev, religiozni, ontološki problem, vezan za dubinu egzistencije.

U vezi s problemom braka, Berdjajev pobija opće mišljenje da je jedini cilj bračne veze između muškarca i žene rađanje djece, održavanje vrste. To znači, veli Berdjajev, primijeniti ljudskim odnosima princip uzgoja životinja. "Cilj i smisao te veze nije ni u vrsti, ni u društvu, nego jedino u osobi, u njezinoj težnji za puninom i integralnošću života, za vječnošću" (DH, 309).

Teorija, koja vidi cilj i bit ženidbene veze u prokreaciji jest psihološki nekonsekventna. Ženidbe se ne sklapaju u vidu toga cilja. Razlog ženidbe jest neodoljiva privlačivost, ljubav, težnja za jedinstvom s ljubljenim bićem, a katkada, nažalost, i interes. Nauka koja podređuje smisao i vrijednost ženidbe prokreaciji, mora vidjeti u erosu odnosa između muškarca i žene, od elementarnih forma seksualne privlačivosti do najviših forma ljubavi, iluziju i autosugestiju.

Ali ljubav nije iluzija. Duhovni smisao ženidbene veze može postojati samo u ljubavi, u osobnoj ljubavi dvaju bića, u težnji da se obnovi androgina integralnost, u pobjedi nad osamljenošću. Po mišljenju Berdjajeva ljubav je pozvana da dovede do takvog stanja u kojem veza dvaju individuuma neće značiti gubitak djevičanstva, nego njegovo ostvarenje, tj. njegovu integralnost. I to će značiti početak preobraženja svijeta. "Metafizika spola veže se direktno za problem svršetka svijeta" (DE, 243).

VI. ESHATOLOŠKA ETIKA

Filozofske etike redovito nemaju eshatološkog zaključka. Ipak eshatološki problemi smrti i besmrtnosti, raja i pakla nisu samo metafizički i teološki, nego i etički problemi, problemi ontološke etike. Berdjajev govori o njima u svojoj "eshatološkoj etici".

1. *Smrt i besmrtnost*

Smrt je najdublja i najznačajnija činjenica života. Samo ona postavlja u svojoj dubini pitanje smisla života. Život naime ima smisla samo jer smrt postoji. Budući je smisao vezan za svršetak, kad bi negativna beskonačnost (Hegelov izraz: "Schlechte", "negative" Unendlichkeit) vladala u našem svijetu, život bi bio besmislen. I zato, iako je smrt paroksizam užasa i zla, ipak samo ona omogućuje prelaz iz vremena u vječnost, iz smrtnog života u besmrtni. "Njezin smisao je u tom što je vječnost neostvariva u vremenu, što u njemu odsutnost svršetka odgovara besmislenosti" (DH, 325).

Smrt se ne smije shvatiti kao zadnji čas života, koji najavljuje dolazak ne-bitka ili egzistenciju zagrobnog života. Ona je fenomen koji traje cijeli život. Život je naime neprestana agonija, iskustvo svršetka u svemu, stalni sud što ga vječnost izriče o vremenu. Prostor i vrijeme su smrtonosni: oni stvaraju prekide koji su parcijalna iskustva smrti. Kad ljudska čuvstva slabe i nestaju u vremenu, to je već prefiguracija smrti. Kad ostavljamo u prostoru neku osobu, neko mjesto ili neki predmet i kad taj rastanak prati osjećaj da ih možda više nikad nećemo vidjeti, i tada imamo iskustvo smrti. Tuga svakog rastanka, svakog prekida u vremenu i prostoru odgovara neosporno tuzi smrti.

Smrt ima pozitivni smisao, iako je najstrašnije zlo. Smrt je rezultat grijeha: život bez grijeha bio bi besmrtan. Smrt je negacija vječnosti, i u tom je njezino ontološko zlo, njezina protivnost bitku, njezini pokušaji da povrati stvorenje u ne-bitak. Stvorenje, koje se u svom grijehu suprotstavlja ideji i planu što ga Bog ima o njemu, ima samo jedan izlaz: smrt. Smrt svjedoči negativno o božanskoj sili u svijetu i o božanskom smislu koji se očituje u ne-smislu.

Smrt je najčudniji paradoks na svijetu, neshvatljiv za racionalnu misao. Suvremena civilizacija otupila je osjećaj njezine paradoksalnosti i njezine iracionalnosti. I ona nastoji da zaboravi smrt, da je prikrije i učini što više nezapaženom. U njoj trijumfira duh oprečan onoj kršćanskoj molitvi koja traži da se uvijek sjećamo smrti.

Paradoks smrti očituje se ne samo na moralnom području nego i na estetskom. Smrt je raspadanje, gubitak svakog lika i izgleda. Niži elementi

materijalnog svijeta dolaze u njoj do zadnjih granica monstruoznosti. A ipak ona je veličanstvena: ona oplemenjuje najzadnjeg smrtnika, daje mu neku ljepotu, vedrinu i harmoniju koju on nije imao za vrijeme života i utiskuje mu u lice pečat vječnosti.

Naša moralna zadaća sastoji se u tom da se borimo protiv smrti u ime vječnosti. Berdjajev veli: "Temeljni princip etike mogao bi se formulirati ovako: Radi tako da možeš afirmirati u svemu, svuda i s obzirom na sve vječni i besmrtni život, da možeš pobijediti smrt" (DH, 328). Nisko je zaboraviti smrt bilo kojeg živog bića, pomiriti se s njom. Smrt zadnjeg i najnižeg stvorenja ima u sebi nešto nepodnošljivo, i ako ona nije nadvladana što se njega tiče, svijet tada nema nikakvog opravdanja i ne može se prihvatiti. "Sve i svi moraju uskrsnuti na život i na vječni život. Drugim riječima, mi moramo afirmirati ontološki princip ne samo s obzirom na ljude, nego i s obzirom na životinje, šta više i s obzirom na nežive predmete" (DH, 328--329).

Onaj tko ljubi, veli Berdjajev, jest pravi pobjeditelj smrti. "Krist je pobijedio smrt, jer je On bio inkarnacija univerzalne božanske ljubavi. I ljubav ne može ne željeti da se svi spase od smrti općim uskrsnućem. I kad bi bilo samo jedno biće, samo jedno egzistencijalno središte koje ne bi bilo dionik općeg uskrsnuća, imali bi pravo iz toga zaključiti da je svijet neuspjeh i da je teodiceja nemoguća" (DE, 202).

Kroz čitavu svoju historiju ljudi su se borili protiv smrti ili pomoću zaborava, ili pomoću idealizacije, ili pomoću opojnosti ljubavi. Iz toga konflikta nastala su različita vjerovanja i nauke o besmrtnosti.

Po mišljenju Berdjajeva, filozofski pojam prirodne besmrtnosti duše, koja se izvodi iz njezine supstancijalnosti, jest sterilan, jer zanemaruje samu činjenicu smrti. To je kabinetska, eminentno apstraktna i neživotna spekulacija.

To se isto može reći o idealizmu, koji ne samo nije u stanju da riješi problem smrti i besmrtnosti, nego i da ga postavi. Njemački idealizam ignorira osobu, vidi u njoj samo funkciju univerzalnog duha i ideje, i zato je on malo osjetljiv za problem smrti. Tragedija smrti može se shvatiti samo ako imamo duboko shvaćanje osobe shvaćajući je kao vječnu, jer tragičan je nestanak samo onoga što je besmrtno po svojoj vrijednosti i po svom određenju. Ako nam je smrt čovjeka nepodnošljiva, to je zato, jer osoba koja je u njemu odgovara vječnoj božanskoj ideji i božanskom planu, jer je u njoj uključeno jedinstvo svih ljudskih sila i mogućnosti. "Osoba se ne rađa od oca i majke, veli Berdjajev, ona je stvorena od Boga" (DH, 331). Prirodna besmrtnost duše i tijela nije data čovjeku koji je nastao generičkim procesom. Čovjek je smrtno biće. Ali on je svjestan božanske slike, osobe koju

nosi u sebi, on zna da pripada ne samo prirodnom nego i duhovnom svijetu. I zato on smatra da pripada vječnosti i zato on teži za vječnošću. Čovjek je besmrtan i vječan ukoliko je duhovno biće koje pripada neraspadljivom svijetu, ali on nije prirodno i stvarno duhovno biće. On je to samo ako duh trijumfira u njemu i obuzdaje njegove niže elemente. Integralnost i jedinstvo nastaju aktivnošću duha i to je što sačinjava ličnost. Prirodni individuum nije još osoba i besmrtnost nije mu inherentna. Prirodno samo je vrsta besmrtna.

Idealizam (Fichte, Hegel) naučaje besmrtnost neosobnog ili nadosobnog duha, a ne besmrtnost ljudske osobe. Materijalizam i pozitivizam jesu nauke koje se pomiruju sa smrću, koje je legaliziraju, ali nastojeći da je zaborave i da organiziraju život na pokapanju mrtvih. To su banalne doktrine bez dubine i suptilnosti.

Kršćanstvo naučaje uskrsnuće, pobjedu nad smrću za čitav stvoreni svijet. Ta pobjeda ne postoji ni u kojoj nauci o besmrtnosti: ni u orfizmu, ni kod Platona, ni u teozofiji. Vječni život ljudske osobe je moguć i postoji ne poradi prirodne konstitucije ljudske duše, nego jer je Krist uskrsnuo i pobjedio smrtonosne sile svijeta, jer je u kozmičkom čudu Uskrsnuća smisao pobjedio nesmisao. Nauka o prirodnoj besmrtnosti rastavlja sudbinu ljudske duše od sudbine kozmosa. Ta je nauka metafizički individualizam. Naprotiv, nauka o uskrsnuću spaja ih. Uskrsnuće moga tijela jest u isto vrijeme uskrsnuće tijela svijeta. Da Krist nije došao i da nije uskrsnuo, smrt bi trijumfirala i u svijetu i u čovjeku. I zato je, veli Berdjajev, nauka o besmrtnosti duboko paradoksalna. "Čovjek je i smrtan i besmrtan, duhovan i prirodan, on pripada i smrtonosnom vremenu i vječnosti. Smrt, užasna tragedija, pobjeđena je preko nje same Uskrsnućem" (DH, 335).

Prema Berdjajevu, etika mora postati eshatološka. Za personalističku etiku problem smrti i besmrtnosti postaje bitni problem: on je prisutan u svakom fenomenu i u svakom aktu života. Etika, u središtu koje se ne nalazi problem smrti, nema nikakve vrijednosti: ona je bez ozbiljnosti i dubine. Iako ona može operirati sa sudovima i procjenjivanjima, ona zaboravlja definitivnu procjenu i sud - Zadnji sud. Etika se mora izgraditi ne u perspektivi dobra i sreće ovoga života, nego u perspektivi neumoljive smrti, pobjede nad njom, uskrsnuća i vječnog života. Stvaralačka etika poziva ne na stvaranje vremenskih, prolaznih, raspadljivih vrednota, koje favoriziraju zaboravi smrti, svršetka i suda, nego na stvaranje vječnih, neprolaznih, besmrtnih vrednota koje favoriziraju pobjedu vječnosti i pripravljaju čovjeka na svršetak.

Eshatološka etika ne znači negaciju stvaranja i aktivnosti. Ne možemo u neaktivnosti, u nostalgiji, u tjeskobnom strahu i užasu čekati dolazak

svršetka i propast ljudske osobe i svijeta. Eshatološka etika, koja se temelji na apokaliptičkom iskustvu, traži od čovjeka aktivnost i stvaranje izvanredne intenzivnosti. Drugi dolazak Kristov predpostavlja pripravu za svršetak, svršetak koji će ovisit o stvaralačkoj aktivnosti. Ne možemo pasivno čekati kraljevstvo Kristovo kao ni kraljevstvo Antikristovo. Treba na aktivan i stvaralački način boriti se protiv Antikristova kraljevstva da pripravimo dolazak kraljevstva Kristova.

Pogrešno je i površno, veli Berdjajev, smatrati da vjera u besmrtnost donosi uvijek utjehu čovjeku, da ga ona stavlja u privilegirani položaj komu treba zavidjeti. Jer ako ona donosi smirenje koje favorizira život, ona mu također nameće teret neograničene odgovornosti. Moglo bi se s pravom reći da se nevjernici oslobađaju tereta što ga nose vjernici. Jer ideja, da njihov besmisleni život nije podvrgnut sudu smisla, jest već jedna utjeha. I upravo poradi njezine prevelike lakoće i njezina mira, nevjera nam izgleda sumnjiva. Zapravo, najviši i nepodnošljivi strah nije strah što ga izaziva smrt, nego strah što ga izaziva ideja suda i pakla. A problem smrti neminovno dovodi do te ideje.

2. *Pakao*

Filozofska etika, veli Berdjajev, nije se interesirala za problem pakla, a ipak je to ne samo konačni problem etike, nego i njezin temeljni problem. Bez njegova rješenja ona ostaje površna.

Pakao se može promatrati ili sa stanovišta čovjeka ili sa stanovišta Boga. Ako ga gledamo sa stanovišta Boga, tj. objektivirajući ga, pakao je "neuspjeh stvaranja" (DH, 345); "poraz Boga" (DE, 201). On se ne može spojiti s vjerom u Boga. Bog ne može dopustiti vječne muke u paklu. "Ne postoji pakao kao objektivirana sfera bitka; to je potpuno bezbožna ideja i prihvatiti je, bilo bi isto što i nijekati Boga" (DH, 346). Egzistiranje vječnog pakla uključilo bi negaciju egzistencije Božje i bio bi najjači dokaz za ateizam. "Vječni pakao" jest, po mišljenju Berdjajeva, pogrešni i kontradiktorni spoj riječi, jer je pakao upravo negacija vječnosti. "Ne može postojati nikakva paklena vječnost, samo božanska vječnost može postojati" (DH, 346). "Ideja vječnog pakla jest apsurdna" (DE, 200). Pakao je eon i eon eona kao što se veli u Evanđelju, ali on nije vječnost" (DH, 359).

Ideja vječnih muka shvaćenih kao kazna za grijehe počinjene u vremenu, sadržaje, po mišljenju Berdjajeva, nešto monstruozno što revoltira savjest. "Vječnost i vrijeme su inkomenzurabilni" (DH, 359).

Kršćansko je shvaćanje, da će Krist nadvladati moć Sotone i da će zadnja riječ pripadati Bogu i božanskom smislu. Vjerovati u vječni pakao, misli Berdjajev, znači vjerovati u moć Sotone, a ne u moć Kristovu. "Pakao

ne znači trijumf Boga, on znači trijumf Sotone, drugim riječima trijumf nebitka" (DH, 363).

*

Pakao se može promatrati i sa stanovišta subjekta, čovjeka, i tada nam on postaje pristupačan: čovjek ga doživljuje u svom vlastitom iskustvu. Kao objektivna sfera bitka, on se ne može zamisliti. Ali kao subjektivna sfera, on se može prihvatiti: kao i raj, on postaje simbol duhovnog iskustva. Berdjajev veli: "Pakao je imanentni rezultat grešne egzistencije, a ne transcendentna kazna" (DH, 357). Drugim riječima: pakao nije transcendentna, ontološka realnost, on je samo psihološka i subjektivna realnost. "U paklenskim mukama" čovjek muči sama sebe, a ne Bog. Te muke dolaze od ideje koju čovjek ima o Bogu. "Božansko svjetlo postaje izvor njegovih muka, tim što ono doziva u pamet ono za što je bio određen" (DH, 347).

Svoju nauku o paklu Berdjajev zaključuje riječima: "Sva bića moraju se spasiti i osloboditi od pakla. Zadnji zahtjev etike mogao bi se izraziti ovako: teži svim silama svoga duha prema tom oslobođenju. U orijentaciji svoje aktivnosti, ne stvaraj pakla ni za koga ni na ovom, ni na drugom svijetu.... Ne ograniči se samo na to da ne stvaraš pakla nego ništi ga svim sredstvima" (DH, 361). Ako teolozi stvaraju pakao za "zle", ta koncepcija pakla pripada katafatičkoj i naturalističkoj teologiji. "Mistična i apofatička teologija ne poznaje pakla: pakao se gubi i iščezaje u nedokučivoj i neizrecivoj dubini božanstva (Gottheit)" (DH, 363).

3. *Raj*

Naš se život odvija između raja i pakla. Mi smo prognanici iz raja koji još nismo definitivno ušli u pakao. Iz središnje zone našeg svijeta.... mi sanjamo o raju, mi ga evociramo u prošlosti i u budućnosti" (DH, 365).

Univerzalni proces započeo je u raju i on se opet vraća tamo, iako se paraleleno orijentira prema paklu. Ipak taj povratak u raj nije povratak u prvotno rajsko stanje. Prvotni raj, po mišljenju Berdjajeva, nije poznavao slobode, nije poznavao razlike između dobra i zla. Raj, koji nas čeka na koncu univerzalnog procesa, jest raj koji dolazi iza spoznaje slobode, iza razlike i spoznaje dobra i zla. "Raj kao prvotno stanje čovjeka ne poznaje još dolazak Boga-Čovjeka, dok raj koji će završiti univerzalni proces bit će kraljevstvo Kristovo, kraljevstvo Bogo-Čovjeka. Tu je pozitivni rezultat univerzalnog procesa" (DH, 368).

Raj, prema Berdjajevu, nije trijumf "dobra" u opoziciji prema paklu kao kraljevstvu "zla". Taki raj bio bi ispunjen gorčinom poradi blizine pakla

s njegovim vječnim mukama. A postojanje pakla isključuje mogućnost raja. Raj treba shvatiti kao ljepotu. "Raj je deifikacija stvorenja. Preobraženje i osvjetljenje svijeta odgovaraju ljepoti, a ne dobru, koje se odnosi na nepreobraženi i ne-osvjetljeni svijet. Samo nas ljepota oslobađa brige koju sadržaje dobro" (DH, 369). I zato Berdjajev veli: "Ljepota je konačni cilj života čovjeka i svijeta.... Kraljevstvo Božje može se shvatiti samo kao carstvo ljepote. Preobraženje svijeta jest manifestacija ljepote i svaka ljepota koja postoji u svijetu jest manifestacija ljepote i svaka ljepota koja postoji u svijetu jest ili sjećanje na raj ili proroštvo koje navješćuje dolazak preobraženog svijeta" (DE, 173-174). Po mišljenju Berdjajeva značenje umjetnosti leži u činjenici da je ona anticipacija preobraženog svijeta, oslobođenje od rugobe i tegobe realnosti. Svaka realizirana ljepota jest početak preobraženog svijeta, "prodor u preobraženi svijet, u drugi svijet nego što je naš" (SF, 241). Ljepota je anticipacija raja.

Tu anticipaciju raja imamo u svim formama ekstaze. Ekstaza stvaranja, ekstaza kontemplacije božanskog svjetla, ekstaza ljubavi prenose nas za jedan momenat u raj i taj momenat nije dio vremena. Ekstaza je jedan pristup u vječnost. U tom smislu veli Berdjajev: "Eshatologija je u samom procesu života" (DH, 372). A drugi je: svršetak vremena i svršetak svijeta. Tada će doći do preobraženja čitavog čovječanstva i čitavog kozmosa.

Etika se transformira u eshatologiju u kojoj nalazi svoje definitivno rješenje.

VII. FILOZOFIJA POVIJESTI

Berdjajeva su uvijek zanimali problemi koji se odnose na filozofiju povijesti. U tom je on specifično ruski filozof. Od Čadajeva preko Solovjeva, K. Leontijeva i Dostojevskoga ruska je misao bila stalno zaokupljena problemima filozofije povijesti.

Svoju filozofsku koncepciju povijesti iznio je Berdjajev u djelima: "*Smisao povijesti*", "*Novo srednjevjekovje*", "*Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*" i u svojoj "*Eshatološkoj metafizici*".

1. *Specifičnost "povijesnog"*

Filozofija povijesti mora imati svoju gnoseologiju i odrediti točan pojam "povijesnog" ukoliko je to posebna realnost u nizu drugih realnosti od kojih se sastoji bitak.

"Povijesno" je konkretni, individualni, "kontrahirani, koncentrirani oblik bitka" (SH, 20). To nije jednostavni vanjski fenomen: u njemu se

otkriva duhovna bit svijeta i čovjeka. Povijesna realnost je duboko ontološka: ona je "objava numenalne realnosti" (SH, 23).

Čovjek je bitno povijesno biće: On živi u "povijesnom", a "povijesno" živi u njemu. Sve povijesne epohe, pa i ona u kojoj mi živimo, jesu "slika moje vlastite evolucije" (SH, 23). Postoji duboka identičnost između moje vlastite povijesne sudbine i sudbine čovječanstva za koju me veže najuži afinitet: jedna se nalazi u drugoj i obratno. To je poslulat svake prave filozofije povijesti. Poradi te identičnosti Berdjajev daje svom djelu "*Smisao povijesti*" podnaslov: "*Ogled filozofije ljudske sudbine*" (metafizika povijesti).

Tu povezanost individualne sudbine sa sudbinom koja se ostvaruje u povijesti naroda izrazuje Berdjajev lijepo u svojoj studiji "*Razmatranja o ruskoj revoluciji*": "Ne valja odnositi se prema revoluciji spoljašnje, vidjeti u njoj tek empirijski fakt, nikako nevezan s mojim duhovnim životom, s mojom sudbinom.... Revolucija se nije dogodila samo izvan mene nada mnom, kao fakt nepomiriv sa smislom moga života, tj. kao apsolutno besmislen. Ona se dogodila također sa mnom kao nutarnji događaj u mom životu. Boljševizam se u Rusiji pojavio i pobjedio zbog toga, što sam ja takav kakav jesam, što u meni nije bilo prave duhovne sile, nije bilo sile vjere koja pokreće gore. Boljševizam je moj grijeh, moja krivnja.... Stradanja, koja mi je boljševizam uzrokovao jesu iskupljenje moje krivnje, moga grijeha, naše opće krivnje i našega općeg grijeha. Svi su odgovorni za sve... Ruska je revolucija sudbina ruskog naroda i moja sudbina, rasplata i iskupljenje naroda i moje.... Pogrešno i krivo gledaju na boljševizam oni koji vide u njem isključivo spoljašnje nasilje šake razbojnika nad ruskim narodom. Tako se ne shvaća historička sudbina naroda.... (NS, 50-51).

Bez povezanosti povijesnih događaja sa subjektom shvaćanje je povijeti nemoguće.

Po mišljenju Berdjajeva, povijest nije čisto objektivna, empirijska realnost, nego transfiguracija prošlosti, kojom subjekt otkriva dublji, idealni aspekt realnosti.

*

Početke filozofije povijesti nalazi Berdjajev kod židovskog naroda. Kod njih se prvi put javlja svijest "povijesnog". Knjiga proroka Danijela može se smatrati kao prvi pokušaj filozofije povijesti. Židovi su prvi shvatili povijesno događanje kao dramu koja se odvija prema nekom određenom cilju. Čitavo njihovo biće bilo je okrenuto prema budućnosti, u očekivanju velikog događaja koji će odlučiti o sudbini Izraela: dolazak Mesije. Za njih

je historijski proces bio uvijek vezan za ideju mesijanizma. "Može se reći, veli Berdjajev, da mesijanizam konstruira "povijesno". (ME, 224). Naprotiv, Grci nisu imali smisla za povijesnu znanost, ni za probleme koje ona postavlja. Berdjajev to tumači njihovom estetskom koncepcijom svijeta. Za njih je svijet savršeni i harmonijski kozmos. Povijesno događanje jest vječno vraćanje istih stvari, istih događaja, a ne neka vrsta drame koja se odvija. Njihov je duh usmjeren ne prema budućnosti, u kojoj povijest ima da nađe svoje središte i svoj svršetak, nego prema prošlosti. Oni ne poznaju vezu koja postoji između ta dva vremenska momenta, i zato nisu bili u stanju da izgrade filozofiju povijesti. Njihovo neshvaćanje povijesti dolazi i od toga što oni nisu poznavali slobode u pravom smislu riječi, i njihova filozofija i njihova religija imaju stav rezignacije pred sudbinom.

Ali iako je židovski narod prvi vjerovao u mogućnost filozofije povijesti, njezino ostvarenje jest isključivo zasluga kršćanskoga svijeta. Kršćanstvo je donijelo sa sobom dinamizam, jer je unijelo ideju neponavljanja, apsolutne individualnosti fenomena, a ta je bila tuđa i nepristupačna poganskom svijetu koji je bio duboko uvjeren u periodičko vraćanje istih događaja. Ta različita koncepcija dolazi i od toga što se, za kršćansku svijest, u središtu kozmičkog procesa nalazi jedinstvena, iznimna, ničim usporediva činjenica, koja je istodobno i historijska i metafizička, koja dakle otvara pristup dubinama života: pojava Krista, "Pojava Kristova, veli Berdjajev, jest jedinstveni događaj koji se je dogodio samo jedanput i neće se nikad više reproducirati. On pokazuje sva svojstva, sve posebnosti onoga što je "povijesno". Ta centralna činjenica, bez mogućnosti ponavljanja, sačinjava polaznu i dolaznu točku čitave povijesti svijeta" (SH, 92).

Iznimno historijski karakter kršćanstva dolazi iz činjenice da je ono bilo prvo koje je objavilo svijetu princip duhovne slobode koju stari svijet nije poznavao i u formi koja je nepoznata bila i samom židovstvu. A bez slobode povijest ostaje neshvatljiva, jer se samo iz nje rađa tragika i dramatska borba koja se nastavlja u povijesnom procesu.

Kršćanstvo je također bilo prvo koje je shvatilo da se vječno može očitovati u vremenskom i da su oni nerastavljivi. Ono je prekinulo s cikličkom koncepcijom Grka shvaćajući povijest kao neprekidno odvijanje događaja. Kršćanski dinamizam i princip slobode stvorili su burnu povijest zapadnih naroda, punu dinamike i različnu od statičkog antiknog svijeta za koju je postajao samo svod nebeski zatvoren sa svih strana pod kojim se je ljudski život odvijao. Antikni svijet nije poznavao transcendentne zanose, daleke prostore koji se otvaraju kršćanskoj svijesti, stvarajući dramu povijesti u koju su uvučeni svi narodi i koji su tim postali povijesni. Samo kršćanstvo stvorilo je mogućnost filozofije povijesti tvrdeći da ljudski rod

ide naprijed prema jednom određenom konačnom cilju i svršetku. Ono je eshatološko. A po mišljenju Berdjajeva filozofija povijesti je nerastavljiva od eshatologije: bez nje bi bilo nemoguće shvatiti ideju procesa, gibanja koje ide za nekim konačnim rezultatom.

Kršćanska je svijest zamislila također ideju Providnosti Božje koja je postala temelj prve filozofije povijesti, filozofije povijesti sv. Augustina. Berdjajev veli: "Providnost Božja nije ni nužnost, ni nasilje, nego antinomičko jedinstvo božanske volje i ljudske slobode" (SH, 66).

Za kršćanstvo, povijest pretpostavlja teoandriju, tj. susret Boga i čovjeka i njihovo međusobno djelovanje. Kad bi bio samo jedan aktivni princip, ne bi bilo borbe, prema tome ni drame. Kad bi postojala samo božanska sloboda, povijest bi počela s kraljevstvom Božjim, tj. ne bi je bilo. S druge strane, kad bi sve bilo podvrgnuto prirodnoj nužnosti, bez ljudske slobode, postojalo bi samo nizanje vanjskih činjenica, koje ne bi išle ni za kakvim imanentnim ciljem. Ljudska sloboda jest "metafizički i religiozni a priori" (SH, 38): prema tome temelj povijesti.

Sva kompleksnost povijesti dolazi od djelovanja triju sila: ljudske slobode, prirodne nužnosti i božanske milosti.

2. *Vrijeme i vječnost*

"Filozofija povijesti je prije svega filozofija vremena" (ME, 232). I filozofski problem povijesti jest prije svega problem vremena.

"Vrijeme je, veli Berdjajev, način egzistencije i ovisi o karakteru egzistencije" (SF, 258). Treba razlikovati tri vrste vremena: kozmičko, historijsko i egzistencijalno vrijeme. Kozmičko vrijeme određuje se matematički prema rotacionom gibanju oko sunca. Ono se označuje kalendarima i satovima. Njegov je simbol vrtlog.

Historijsko vrijeme uklopljeno je u kozmičko i može se određivati matematički decenijama, stoljećima, milenijima. Ali u njemu se nijedan događaj ne može ponoviti. Njegov je simbol linija koja ide naprijed prema budućnosti, prema novosti.

Egzistencijalno vrijeme ne računa se matematički. Njegov tok ovisi o intenzivnosti kojom živimo: ono ovisi o našim veseljima i našim patnjama. U njemu se ostvaruje stvaralački i ekstatički zanos. Ono se može simbolizirti točkom koja izrazuje gibanje u dubinu. "Egzistencijalno vrijeme, koje svaki čovjek poznaje iz iskustva ("Sretni ljudi ne gledaju na sat"), svjedoči da je vrijeme u čovjeku, a ne čovjek u vremenu" (ME, 233).

Da li vrijeme ima metafizičko značenje? Veže li se ono za autentični Bitak ili je samo fenomenalno? Kakav je odnošaj između vremena i vječnosti?

Berdjajevo je mišljenje da vrijeme može prodrijeti u vječnost i da u vječnosti nastaje gibanje koje se ostvaruje u realnosti našeg svijeta. "Sav naš svijet, od svog početka do svog svršetka, jest samo jedna perioda, jedan eon vječnog života, i zato ovaj historijski proces ne ostaje zatvoren i nepristupačan najdubljim, božanskim i tajanstvenim silama za nas koje prodiru u njega dolazeći iz svijeta vječnosti" (SH, 55).

Samo na bazi dinamičkog, a ne statičkog shvaćanja naravi historijskoga procesa moguće je konstruirati pravu metafiziku povijesti. Da se ova konstruira treba poći od temeljne premise da je "povijesno" ukorijenjeno u vječnosti, da nas uvodi u nju. Povijest nije projekcija na površinu procesa svijeta, potpuno rastavljena od korijena Bitka, ona je proizvod duboke međusobne akcije vječnosti i vremena, ona rezultira iz prodora vječnosti u vrijeme i obratno. U samom historijskom procesu vodi se borba između vremena i vječnosti, a to nije ništa drugo nego vječna borba između života i smrti. Pobjeda vremenskog bilo bi ekvivalentno pobjedi smrti, a pobjeda vječnog bila bi svršetak historijskog procesa. Ali u realnosti ima i treći ishod konflikta između ta dva principa: to je prodor vječnosti u vrijeme. Berdjajev veli: "Eon zemaljske sudbine čovjeka ima svoj korijen u vječnosti, a to zato jer je povijest sastavni dio vječnosti. Vrijeme poprima tako ontološko značenje" (SH, 57).

I jer je povijest sastavni dio vječnosti, iza historijskih fenomena djeluju numenalne realnosti. "Pod historijom sakrivena je metahistorija i historijski plan nije apsolutno izoliran od metahistorijskog plana. Događaji historijskog vremena sakrivaju događaje egzistencijalnog vremena. Pojava Krista-Otkupitelja jest metahistorijska činjenica i ona se dogodila u egzistencijalnom vremenu" (ME, 238).

Metahistorijski elemenat, neistumačiv determinizmom povijesti nalazi se u svakoj manifestaciji stvaralačkog genija, u svakom pravom oslobođenju od determinantne moći fenomenalnog svijeta. Samo ovaj spoj "metafizičkog", "metahistorijskog" i "historijskog" omogućuje izgradnju prave filozofije povijesti.

*

Za filozofiju povijesti važan je problem odnošaja između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Vrijeme svijeta u kojem mi živimo rastrgano je, ono sadržaje princip zla. Ono nije integralno, nego rastavljeno na tri momenta: sadašnjost, prošlost, budućnost. Historijski proces jest neprestana borba, bolna i tragična, između različitih dijelova vremena, rastavljenih jednih od drugih, a posebno između prošlosti i budućnosti. Ovo rastavljanje

tako je čudan fenomen, da se vrijeme konačno transformira u neku vrstu fantoma: sadašnjost se javlja kao momenat beskonačno kratkog trajanja, dok prošlost više nije, a budućnost još nije. Svaki od tih dijelova proždire drugi, tako da konačno nestaje svake realnosti i svakog bitka u vremenu.

Ovom frakcioniranju vremena daje Berdjajev metafizičko tumačenje. Akt istočnog grijeha, pad Adama i Eve, o kojom govori Biblija i koji je imao polaznu točku u vječnosti prouzrokovao je raspadanje našeg vremena, raskid njegova jedinstva, njegovo rastavljanje na prošlost, sadašnjost i budućnost.

Ali kroz ovo "zlo" i "pokvareno" vrijeme, koje proždire i ništi, očituje se u povijesti akcija pravog vremena, vremena kontinuiteta u kojem nema prekida između prošlosti i budućnosti: to je numenalno vrijeme, oprečno fenomenalnom vremenu. U tom numenalnom vremenu prošlost ne iščezaje: ona ostaje i integrira se u nekoj vrsti vječne realnosti.

3. *Sudbina židovskog naroda*

Židovski je narod bitno povijesni narod: "on je uveo u zemaljski život čovječanstva princip "povijesnog" (SH, 72).

Helenska i indijska civilizacija su bez povijesnog karaktera. Indija ostaje model vrlo stare kulture, bitno ne-povijesne, imobilizirane u svojim unutrašnjim kontemplacijama, ali bez tragične strane povijesti.

Gotovo isto može se reći o Grčkoj u kojoj se arijski duh inkarnirao u najvećim filozofskim umjetničkim kreacijama, ali koje formiraju samo statički kozmos u kojem je svaka intenzivna povijesna akcija odsutna. Grčka je u vrlo malom stupnju doprinijela izgradnji "povijesnog", jer ovo počiva na religioznoj, mesijanskoj bazi koja je bila nepoznata helenskoj misli, a koju duboko posjeduje židovski narod. Berdjajev veli: "Židovska je religija prožeta mesijanskom idejom oko koje ona gravitira kao oko svoga središta. Izrael je živio u očekivanju dana Suda, oslobođenja od svoje nesretne sudbine i dolaska nove ere koja će riješiti sve probleme i staviti konac svim bijedama" (SH, 74).

Suvremena židovska religija prihvatila je deformirani mesijanizam nakon što je odbacila pravi, ali židovski narod živi još uvijek u istom očekivanju Mesije, on je uvijek usmjeren prema budućnosti, u nepokolebivoj nadi da će ona donijeti definitivna rješenja koja će učiniti da na zemlji zavlada istina i pravda.

U tom smislu Karl Marx bio je pravi tip Židova. Na izvanjski način Marxova doktrina znači prekid sa svim religioznim tradicijama židovstva i revolt protiv svemu što je sveto. Ali socijalistički teoretičar prenio je na samo jednu klasu, na proleterijat, mesijansku ideju koja je animirla čitav židovski narod, kao od Boga izabrani narod.

Shvaćanje Boga u židovskoj religiji bilo je transcendentno shvaćanje: Bog se nalazi u beskonačnoj distanci, i ta distanca i strašna narav židovskog Boga doprinijele su u velikoj mjeri da dadnu povijesti židovskog naroda dramatski karakter, jer su one izazvale napeto gibanje, tragične odnose između čovjeka, naroda i transcendentnog Boga.

Naprotiv, prema arijskoj svijesti stare Indije, Bog je imanentno Biće čija se prisutnost očituje u najskrivenijim dubinama samoga čovjeka. A taj pojam imanentnosti nikako ne pogoduje historijskom gibanju.

U krilu židovskog naroda imao se roditi Krist, a to je "centralni događaj univerzalne povijesti, imanentan i transcendentan" (SH, 88). Ali Židovi su Ga odbacili. Oni nisu mogli prihvatiti raspetog Mesiju, jer su očekivali Mesiju kao kralja koji će uspostaviti izraelsko kraljevstvo na zemlji. U tome je tragika židovskoga naroda. Evo kako francuski pisac Léon Bloy karakterizira glavnu dramu židovskoga naroda: "Židovi će se obratiti istom kad Krist siđe s križa, ali Krist neće moći da siđe s Križa, dok se Židovi ne obrate" ("*Le Salut par les Juifs*"). "Te riječi, veli Berdjajev, sadržaju uistinu genijalnu definiciju ne samo židovske tragedije, nego također tragediju kršćanskog svijeta. One iznose pravu objekciju koja se postavlja protiv kršćanstva" (SH, 90). Ima oko dvije tisuće godina kako je Krist, Spasitelj i Otkupitelj svijeta, došao među ljude, a ipak zlo još uvijek postoji na svijetu. To je glavna objekcija protiv kršćanstva, a oslanja se na mišljenje da je pojava Sina Božjeg trebala ostvariti raj na zemlji, dokrajčiti svu bijedu, raspršiti tamu i učiniti da zavlada sreća i blagostanje. Ta objekcija ima temelj na krivo shaćenoj ideji mesijanizma.

Tragična sudbina židovskog naroda može se shvatiti samo u religioznoj perspektivi i definitivno riješiti židovsko pitanje moguće je samo na eshatološkom planu. "Ono će koincidirati, veli Berdjajev, sa završetkom sudbine opće povijesti: to će biti zadnji akt borbe između Krista i Antikrista, jer židovstvo će odlučiti samo o svojoj religioznoj orijentaciji" (SH, 91).

4. *Kršćanstvo i povijest*

Berdjajev razlikuje "nebesku povijest" i "zemaljsku povijest". Nebeska je povijest neka vrsta prologa koji se odvija u nebu kao prolog kojim počinje Goetheov "*Faust*". U njemu se nalazi predeterminirana zemaljska sudbina čovječanstva.

U nebeskoj fazi svoje povijesti čovjek je imao intimne odnose s Bogom, ali u njoj se odigrao i fatalni akt istočnog grijeha. I s njim počinje zemaljska povijest čovjeka. Istočni grijeh rastavio je čovjeka od izvora božanskog života i podvrgao ga elementarnim silama prirode i njegovim vlastitim nižim sklonostima. Pali čovjek nije postao gospodar prirode: on je postao njezin rob, njezin integralni dio.

Poganski svijet, mjesto u intimnom kontaktu s pravim Bogom, bio je opsjednut prirodnim demonima, mitskim fikcijama čije se moći nije mogao osloboditi.

Najznačajnije djelovanje kršćanstva sastojalo se u tom da je, zahvaljujući pojavi Kristovoj i misteriju otkupljenja čovjeka i svijeta, gospodstvo elementarne prirode prestalo i čovjek se oslobodio toga stanja ovisnosti u koje je bio utonuo. On je bio duhovno uspravljen, on je postao slobodno biće i uzdignut do neba.

"Samo je kršćanstvo, veli Berdjajev, znalo povratiti čovjeku duhovnu slobodu koje je bio lišen u pre-kršćanskom svijetu, i u tom leži najdublji smisao otkupljenja od unutrašnjeg i vanjskog ropstva, od elemenata zla inherentnih ljudskoj naravi.... Rob prirodnih demona, čovjek je bio podvrgnut svojim vlastitim nižim sklonostima i nije se mogao od njih osloboditi. Samo zahvaljujući pojavi Boga-Čovjeka, druge osobe presv. Trojstva, on je mogao ponovno doći do svijesti svoga božanskoga porijekla i osloboditi se znakova svog ropstva. Samo revelacija božanskog Čovjeka, samo Njegove patnje na križu i Njegova prolivena krv oslobidile su čovjeka od vlasti nižih elemenata i omogućile mu da opet nađe svoje božansko posinjenje" (SH, 97-98).

Rastava od prirodnih sila, koja karakterizira kršćansku periodu povijesti, dovela je do mehanizacije prirode koja je prije izgledala kao živi organizam, pravi izvor opasnosti proti kojih se trebalo boriti. "Kako god to izgledalo paradoksalno, veli Berdjajev, čini mi se da je samo kršćanstvo omogućilo znanost prirode i pozitivnu tehniku koje čovjek nije bio u stanju zamisliti, dok je njegov život počivao na mitskoj koncepciji svijeta. I doista, ne mogu se izraditi željeznice, instalirati telegrafi i telefoni, ako čovjek živi u strahu od demona prirode. Trebalo je zapravo da svaki osjećaj direktnog jedinstva s njom iščezne" (SH, 100).

Činjenica da je čovjek stekao znanstvenu spoznaju prirode i da si je osigurao tehničko gospodstvo nad njom, jest jedan vrlo važan rezultat koji rasvjetljuje čitavu kasniju sudbinu čovjeka. Čovjek se odsele nalazi, s duhovnog stanovišta, u središtu svijeta. A antropocentrički osjećaji Bitka bio je tuđi antiknom svijetu koji je smatrao ljudsko biće integralnim dijelom prirode. Taj osjećaj postao je odsada jedna od glavnih pokretnih sila modernih vremena. On je omogućio povijest.

Oslobođenje od prirode omogućilo je čovjeku da skrene pažnju na svoj vlastiti unutrašnji život i da tu započne grandioznu, herojsku borbu koja je trebala da učini kraj svakom ropstvu. Nova ljudska osoba, izgrađena po uzoru Adama, trebala je da bude slobodna od svake potčinjenosti elementima svijeta i moći nižih demona. Ona je izašla iz borbe koju su

započeli sveci prve kršćanske epohe, a koju su nastavili redovnici srednjeg vijeka.

Kršćanstvo je bilo prvo koje je proklamiralo beskonačnu vrijednost ljudske duše s kojom se ne mogu usporediti sva kraljevstva svijeta, jer "što bi koristilo čovjeku kad bi sav svijet dobio, a dušu svoju izgubio?" Ta borba proti prirodnih sila stvorila je kršćanski dualizam duše i prirode koji sačinjava dinamički princip u najvišem stupnju, pravu motornu silu. "Bez njega povijest bi bila nemoguća, jer bi subjekt bio uronjen u objekt" (SH, 101).

Kršćanska je religija po prvi put omogućila ljudskoj osobi da dođe do svijesti svoga dostojanstva označujući joj božansko porijeklo nasuprot naturalističkoj i evolucionističkoj koncepciji čovjeka koja vidi u čovjeku samo produkt prirode i niječe njegovu prvotnu spiritualnost i njegovu visoku aristokratsku narav.

Kršćanstvo je donijelo univerzalističko shvaćanje čovječanstva za razliku od partikularističkog shvaćanja staroga vijeka. Ono je bilo providencijalno omogućeno fuzijom Istoka i Zapada, fuzijom istočnih i zapadnih religija, formiranjem helenističke kulture i rimskog carstva. Ono je postalo jedina univerzalna religija koja je, imajući orijentalno porijeklo, zadržalo sve zapadne oznake.

Kristijanizacijom poganskog svijeta formirao se je novi kršćanski svijet i to je bio početak opće povijesti koju stari svijet nije poznavao.

S padom poganstva pala je najveća država svijeta - rimsko Carstvo. "Taj pad antiknog svijeta, veli Berdjajev, nije bio slučajan. On je prouzrokovan ne samo invazijom barbarskih naroda koji su uništili sve njegove vrednote i tako otvorili novu periodu barbarstva, nego također unutrašnjom bolešću koja je pogodila tu civilizaciju u njezinim živim silama i učinila njezin nestanak neizbježivim u samoj epohi njezinog najvećeg vanjskog sjaja.

Iz pada Rima i antiknog svijeta Berdjajev povlači dvije oprečne pouke: Na prvom mjestu, da kultura predstavlja krhkost i nestalnost svih zemaljskih stvari koje, s obzirom na vječnost, nose uvijek u sebi klice smrti. A s druge strane, da se neka kultura ne sastoji samo od faza koje odgovaraju rađanju, rastu i smrti, nego da je ona također početak vječnosti. Helenskorimska kultura ostala je usprkos pada toga gradioznog antiknog svijeta i nastanka perioda barbarstva i tmine VII, VIII i IX stoljeća. Ona se je integrirala u život kršćanske Crkve koja je apsorbirala i helensku kulturu s njezinom umjetnošću, s njezinom filozofijom i svim drugim njezinim akvizicijama, a isto tako i rimsku kulturu s kojom se katolička Crkva veže najdubljim vezama. "Slom rimskog Carstva nije fenomen smrti, nego radije

historijska katastrofa koja je sve uzdrmala na površini zemlje, a ipak osigurala vječnost glavnim elementima, korijenju antikne kulture. Rimsko pravo živi vječnim životom kao i grčka umjetnost i filozofija" (SH, 104).

Kršćanstvo je sjecište svih gibanja svijeta. Historija ide po njegovu tragu od Istoka prema Zapadu. Narodi, koji su napisali prve stranice historije i osnovali prve velike civilizacije, malo-pomalo se eliminiraju iz nje. Istok postaje sve više statičan, jer ostaje ne-kršćanski, a sav historijski dinamizam nalazi se koncentriran ubuduće na Zapadu. "Mi vidimo tu novu eksperimentalnu potvrdu činjenice da kršćanstvo predstavlja najveću dinamičku snagu i da narodi koji se od njega udaljuju prestaju biti historijski" (SH, 107).

Kršćanstvo je bilo dominantni nazor na svijet kroz čitav srednji vijek koji je sanjao o realizaciji kraljevstva Božjeg na zemlji. Taj san nije ostvaren, jer je realizacija kraljevstva Božjega bila nemoguća nasilnim putem bez sudjelovanja autonomnih ljudskih sila, ali srednji vijek je imao za rezultat koncentraciju ljudskih snaga koje su došle do izražaja u epohi renesanse i omogućile stvaranja moderne historije.

5. *Renesansa i humanizam.*

Prelaz povijesti srednjeg vijeka u modernu povijest označuje na neki način prelaz božanskog u ljudsko, napuštanje sredovječne religiozne kulture i stvaranje laičke kulture, premještanje težišta iz božanskih dubina i fiksiranja na čisto ljudskom stvaranju.

Ali taj prelaz nije mogao biti bez unutrašnje podvojenosti. Renesansa predstavlja kombinaciju kršćanske transcendentne svijesti i imanentne svijesti antiknog naturalizma, konflikt između poganskih i kršćanskih principa, nemogućnost, da se forme klasične savršenosti i jasnoće ostvare u kršćanskoj periodi povijesti.

Humanistički ideal Renesanse nosio je klicu propasti u samom sebi. Humanizam je, prema samoj formaciji riječi, afirmacija čovjeka, njegovo otkriće i njegovo uzdizanje. Ali on je premjestio težište čovjeka iz dubina prema periferiji niječući njegovo božansko porijeklo i orijentirajući ga prema prirodi. A to je imalo za posljedicu rušenje čovjeka. "Autoafirmacija čovjeka, veli Berdjajev, dovodi do njegove auto-destrukcije... To konstatiramo u svim sferama kulture" (SH, 121).

Slijedeća faza humanizma, Reforma, zadržaje božanski princip u čovjeku, ali niječe autonomiju ljudske naravi nasuprot njemu. A to je antihumanistički princip. Osim toga, htijući uništiti sve poganske elemente koji su se nalazili u kršćanstvu, ona se je pokazala neprijateljskom prema helenskim i antiknim izvorima kršćanstva.

Jednu fazu unutrašnje dijalektike humanizma predstavlja epoha

"prosvjetiteljstva" 18. st. Ona svjesno rastavlja čovjeka od višeg božanskog principa, a to je dovelo do duhovne izolacije čovjeka u kozmosu. A to je dovelo i do francuske Revolucije koja je isto tako izražaj humanističkog duha moderne povijesti kao i Renesansa, Reforma i stoljeće "prosvjetiteljstva". Čovjek, koji je u humanizmu crpio svoju autoafirmaciju, morao je nužno doći do čina koji su izvršeni u toj nemirnoj periodi povijesti. Ono što je Renesansa ostvarila na području umjestnosti i znanosti, ono što je Reforma učinila za religiozni život i prosvjetiteljska epoha u sferi razuma, francuska je Revolucija proširila na društveni i kolektivni život. Ali ona je bila nemoćna da riješi poteškoće, da ostvari svoje planove, da osigura trijumf prava čovjeka i njegove slobode. Ona je, naprotiv, porodila tiraniju i degradaciju ljudskog bića. Ona nije počivala na stabilnom principu i, zaboravivši prava Božja, ona nije mogla osloboditi čovjeka. Ona se temeljila na humanističkoj autoafirmaciji čovjeka.

*

U novim periodama moderne povijesti mi stojimo pred tajanstvenom tragedijom ljudske sudbine: auto-afirmacija ljudske osobe prelazi u njezinu negaciju. "To je pravi rezultat humanističkog procesa povijesti: humanizam se transformira u anti-humanizam" (SH, 135).

Tragična i burna povijest humanizma završuje se kod Nietzschea koji se na usta Zaratustre ovako izrazuje: "Čovjek je užas i sramota: on se mora nadmašiti". I Nietzsche dolazi do ideje nad-čovjeka kojom se završuje humanizam na vrhuncu kulture i koja je izražaj strastvene težnje za nadljudstvom. Ali to je također ekvivalentno negaciji čovjeka, njegove autonomne vrijednosti. "Nietzsche niječe ono što sačinjava sami temelj kršćanske objave: afirmacija apsolutne vrijednosti ljudske duše. On vidi u ljudskom biću samo prelazni fenomen, sredstvo u vidu javljanja nekog višeg bića. On ga potpuno žrtvuje nad-čovjeku uime koga ga odbacuje. I zato on ustaje žestoko protiv humanizmu smatrajući ga jednim od glavnih zapreka afirmaciji nadljudskog" (SH, 136).

U ideji nadčovjeka izražena je i religiozna težnja za nekim višim stanjem, a ujedno i mogućnost anti-kršćanske religije, bez Boga, sotonske religije.

Konac renesanse i kriza humanizma našli su svoj izražaj i u nauci Karla Marxa.

Između ova dva dijametralno oprečna smjera postoji ipak formalna sličnost. To su "dva načina transformiranja humanizma u antihumanizam, dva oblika auto-destrukcije čovjeka. Karl Marx je također produkt ljudske

auto-afirmacije, ljudske oholosti koja se diže protiv Bogu, priznavajući sama sebe i gledajući u svojoj vlastitoj volji najvišu volju. Marx zabacuje svaki nad-ljudski princip i ne uzima slučajno kao filozofski temelj Feuerbachov antropologizam koji je učinio od čovjeka Boga i transformirao misterije religije u misterije ljudske naravi. Međutim, slijedeći taj put auto-afirmacije čovjeka, dolazi se do njegovog unutrašnjeg rušenja. A ta je dehumanizacija ujedno i dekristijanizacija.

I konačno, jedna sila koja je također doprinijela svršetku Renesanse i humanizma jest: zahvat stroja u životu čovjeka. Berdjajev to naziva "najvećom revolucijom koju je povijest ikad poznavala" (SH, 131).

Pojava stroja revolucionirala je sve sfere života. Ona je nametnula čovjeku novi ritam egzistencije izolirajući ga radikalno od nižih elemenata. "Moglo bi se reći da neka tajanstvena sila stupa u život; neki treći elemenat, koji nije ni ljudski, ni prirodni, stiče strašnu moć i nad čovjekom i nad prirodom. On dezartikulira ljudsko biće, rastavlja ga tako da on prestaje imati prirodni karakter koji je dosada imao. To je ta sila koja je najviše doprinijela svršetku Renesanse" (SH, 132). Ona dehumanizira čovječji život. Čovjek, koji neće da bude slika i prilika Božja, pravi iz sebe sliku i priliku stroja.

6. *Individualizam i socijalizam*

Proces nove povijesti bio je shvaćen kao oslobođenje, emancipacija čovjeka od Boga, individualizam. Ali individualistička civilizacija 19. stoljeća s njezinom demokratizacijom, s njezinim materijalizmom, s njezinom tehnikom, javnim mišljenjem, štampom, burzom i parlamentom pridonijela je poniženju ličnosti, opadanju individualnosti, općoj nivelizaciji. "Individualizam, koji je porodio socijalnu atomizaciju, priveo je i socijalizmu koji je tek obratna strana atomističkog raspada, tj. mehaničko slijepljivanje atoma" (NS, 16).

Individualizam, atomatizacija društva, težnja za zemaljskim užitcima, dekadansa vjere - sve je to dovelo do izgradnje industrijsko-kapitalističkog sistema koji je izmjenio sav karakter čovječjeg života, sav njegov stil otkinuvši ga od ritma prirode. Kapitalistički sistem "mogao je niknuti samo u društvu koje se konačno odreklo svakog kršćanskog asketizma, odvrnulo se od njega i isključivo se podalo zemnim zadovoljštinama" (NS, 21).

Socijalizam je tek daljni razvitak kapitalističkog sistema. Oba su nastala kao rezultat dugog historijskog puta otpadanja od duhovnog centra života - od Boga. Sva se energija upravila na spoljašnost, težište života premjestilo se iz duhovne sfere u materijalnu, iz unutrašnjeg života u vanjski. A to je iz kulture u civilizaciju.

Socijalizam hoće da zamijeni religiju. On je prožet mesijanskim patosom i pretendira da nosi blagu vijest o spasu čovječanstva od svih nevolja i patnja. "Socijalizam je niknuo na judaističkom tlu. On je sekularizirana forma drevno-židovskog hilijazma, ufanje u empirijsko, zemno carstvo i zemno blaženstvo Izraela. I nije slučajno Marx bio Židov. On je sačuvao ufanje u dolazak idućeg Mesije, suprotnom Kristu kojeg je židovski narod odbacio. Ali izabrani narod Božji, mesijanski narod bio je za nj proleterijat" (DN, 107-108).

Berdjajev veli da je marksistički socijalizam konstruiran kao antipod kršćanstva. Sličnost je među njima u polarnoj protivnosti. "Unutrašnja je osnova socijalizma nevjerovanje u Boga, u besmrtnost, u slobodu čovječjeg duha... Budući da nema smisla života i da nema vječnosti to preostaje ljudima tek da se prilijepe jedan uz drugog, pa da urede sreću na zemlji" (DN, 108-109). Kršćanska religija je religija "nebeskog kruha", a religija je socijalizma religija "zemaljskog kruha". "I zaveden čovjek socijalističkom religijom izdaje svoju duhovnu slobodu radi napasti kruha zemnog" (DN, 109).

*

Prvi svjetski rat povukao je granicu iza koje počinje nova forma kolektivne čovječje organizacije, socijalizacija čovjeka. Nije bitno to, veli Berdjajev, što se razvija proces socijalizacije i racionalizacije svojine i ekonomije. To je elementarno nužno i pravedno. Bitno je to, što se razvija socijalizacija i racionalizacija samog čovjeka, ljudskih duša. Čovjeku prijeti opasnost da ništa neće ostati za njega samog, za njegov osobni, intimni život, nikakve slobode njegovog duhovnog života, njegove stvaralačke misli. On je ubačen u život ogromnih kolektiva i od njega se traži da sve bez ostatka preda društvu, državi, klasi, rasi, naciji. "U tom pogledu ima svjetski rat i revolucijski procesi poslije njega metafizičko značenje. Dešava se potres u samim praosnovama čovječje egzistencije" (SČ, 8).

U suvremenim autoritativnim državama najvišom vrednotom smatra se ne živa ličnost čovjeka, njegova sloboda i njegovo pravo, nego vrijednost države i sacijalnog kolektiva, njegova jakost. Država se smatra subjekt, a čovjek za objekt. To je krajnja forma objektivacije čovječije egzistencije. Svi su ljudi transformirani u objekte, u objekte organizacije. Kriza slobode prelazi u krizu čovjeka, negacija slobode u negaciju čovjeka. Berdjajev veli: "Nastupa jako tegotna perioda za čovječju ličnost, za slobodu duha, za višu kulturu. I bit će postavljeno pitanje, da li diktature mogu ostati tek diktature političke ili ekonomijske, ili će postati neizbježno diktature naziranja na svijet, dikature nad duhom, tj. odricanje slobode duhovnog života,

slobode savjesti, misli i stvaralaštva. U principu je moguće prvo, no ostvaruje se drugo kao posljedica opadanja kršćanskih vjerovanja. I predstoji duhovna borba.... Ona će biti u svem svijetu... Svijet stupa u periodu, kad sloboda duha agonizira. Čovjek je procesom dehumanizacije potresen do svojih praosnova. Pomračio se ideal čovjeka. To je jako mučna prelazna perioda" (SČ, 38-39).

Izgubivši vezu s Bogom, čovjek nije više u stanju da zaštiti svoju vrijednost, da nađe unutrašnje uporište, i on se hvata, kao za sidro spasa, za kolektive: kolektive komunističke ili nacionalno-rasne, za državu, kao za zemaljski apsolut, za organizaciju i tehnizaciju života.

"Naša epoha stoji nadasve pod znakom tehnike i može da bude nazvana tehničkom epohom. Tehnika je posljednja i najveća ljubav čovjekova.... Dehumanizacija jest nadasve mehanizacija čovječjeg života...." (SČ, 46).

Berdjajev govori o tehnici, državi, rasi, nacionalnosti i kolektivu kao suvremenim formama idolatrije. Boga zamjenjuje nacija, rasa, klasa, partija. To je paganizacija evropskog kršćanskog društva, polidemonizam od koga je kršćanstvo oslobodilo čovjeka. Šta se može suprotstaviti ovom suvremenom polidemonizmu i idolatriji?

7. *Nova duhovnost i novo srednjovjekovje*

Duboki korijen svega što se događa u suvremenom svijetu treba tražiti u duhovnom planu, u krizi kršćanstva i religiozne svijesti opće. A izlaz iz ove krize nalazi Berdjajev u novoj kršćanskoj duhovnosti. "Od ove duhovnosti, veli on, zavisit će sudbina svijeta i čovjeka" (SČ, 62).

Nova duhovnost ima da iznova humanizira čovjeka, društvo, kulturu, svijet. "Za kršćanstvo, veli Berdjajev, nije ovaj proces humanizacije isključivo čovječji, već je i bogočovječji proces. Samo u bogočovještvu, samo u Kristu može da bude spašen čovjek.... Sviće dan, kad će poslije strahovite borbe, poslije nečuvene dekristijanizacije svijeta i iživljavanja svih posljedica toga procesa, svanuti kršćanstvo u čistom vidu.... Kršćanstvo će postati ponovno jedino i posljednje utočište čovjekovo.... Jasno će postati, pošto se dovrši očišćenje, da je kršćanstvo za čovjeka i čovječnost, za vrijednost i dostojanstvo ličnosti, za slobodu, za socijalnu pravednost, za bratstvo ljudi i naroda, za prosvjećenje, za stvaralaštvo novog života, i da je samo kršćanstvo za to" (SČ; 73-74).

I jer je kršćanstvo u srednjem vijeku bio dominantni nazor na svijet, zato Berdjajev govori o "novom srednjovjekovju" kao novoj povijesnoj periodi koja će doći iza moderne periode. "Novim srednjovjekovjem ja nazivam ritmičko smjenjivanje epoha, prelaz od racionalizma nove historije

k iracionalizmu ili nadracionalizumu srednjovjekovnoga tipa"(NS, 9).

Svijet nove povijesti osuđen je na propast. Ali Berdjajev s tim ne misli reći da ništa od toga svijeta neće ostati, da u njemu nema ništa za vječnost, da je i samo njegovo postojanje bilo besmisleno. U novo srednjovjekovje ući će iskustvo slobode proživljeno u novoj povijesti i sve pozitivne tekovine ljudskoga duha i velika profinjenost duše. Poslije iskustva nove povijesti nemoguće je vratiti se starom srednjovjekovju, moguće je tek novo srednjovjekovje, kao što je poslije iskustva srednjega vijeka bio nemoguć povratak starom antiknom svijetu, a moguća bila samo Renesansa koja je predstavljala vrlo kompleksno uzajamno djelovanje kršćanskih i poganskih principa.

Berdjajev veli: "Religija opet postaje u višem stepenu općenito, sveopće, sveodređujuće pitanje. Komunizam to pokazuje. On ukida autonomni i sekularni princip nove historije. On zahtijeva "sakralno" društvo, "sakralnu" kulturu, podložnost svih strana života religiji đavla, religiji Antikrista. U tom je ogromno značenje komunizma. U tom on radi za granice nove historije, podlaže se sasvim novom principu, koji je nazivan srednjovjekovnim. Rastvaranje osrednje-neutralnoga, sekularnog humanističkog carstva, objavljanje u svemu polarno suprotnih načela i jest konac bezreligiozne epohe novoga vremena, početak religiozne epohe, epohe novoga srednjovjekovja. To ne znači da će u novom srednjovjekovju obvezatno pobijediti religija istinitoga Boga, religija Krista, već to znači, da u toj epohi sav život sa svih svojih strana stane pod znak religiozne borbe, religiozne polarizacije, objavljenja krajnjih religioznih načela. Epoha pooštrene borbe religije Boga i religije đavla, načela Kristovih i načela Antikristovih, neće biti sekularna nego religiozna, sakralna epoha po svom tipu, makar bi kvantitativno pobjeđivala religija i duh Antikrista. Zbog toga ruski komunizam s religioznom dramom koja se pri njem odvija, pripada već novom srednjovjekovju, a ne staroj novoj historiji.... U ruskom boljševizmu jest nešto zagranična i sonustrana, neki tjeskobni dodir nečega posljednjega. Tragedija ruskog boljševizma ne razigrava se u atmosferi dana nove historije, već u noćnoj stihiji novoga srednjovjekovja" (NS, 13-14).

Kao što je u srednjem vijeku Bog bio centar života, tako i u novom srednjovjekovju "Bog mora postati nanovo centar našega života, naše misli, našeg čuvstva, jedina naša mašta, jedina naša nada i ufanje" (NS, 31).

Samo duhovni religiozni preporod može spasiti svijet od propasti. Ipak Berdjajev misli da će taj preporod početi tek kad budu riješena elementarna bitna pitanja čovječje egzistencije za sve ljude i narode. "Tek tada može da se ispolji nova i silnija manifestacija Duha Svetoga u svijetu" (SC, 75).

8. *Konac povijesti*

"Glavna ideja do koje dolazi metafizika povijesti.... jest ideja neizbježivog svršetka povijesti" (SH, 179). Za Berdjajeva, "povijest bez svršetka bila bi apsurdna" (ME, 257). I zato prava filozofija povijesti jest filozofija eshatološke povijesti, interpretacija povijesnog procesa u svjetlu svršetka povijesti.

Berdjajev veli: "Samo svršetak kao uskrsnuće koje integrira u sebi sve stvaralačke realizacije egzistentnih bića može dati smisao osobnoj i povijesnoj egzistenciji. Smisao se nalazi s onu stranu granica povijesti, osobne i kozmičke povijesti; on joj nije imanentan, nego transcendentan" (ME, 258).

Imanentna je povijest bez značenja i sastoji se iz niza neuspjeha: ništa se u njoj nije ostvarilo prema onom što se je očekivalo. Carstvo Aleksandra Velikog propalo je, isto i rimsko Carstvi, kršćanska teokracija srednjega vijeka nije se mogla ostvariti. A i čitava moderna povijest samo je jedan neuspjeh. Renesansa nije uspjela, i što je ostvarila nije odgovaralo njezinim planovima i njezinim intencijama. Reforma, mjesto da ostvari zadaću koju si je postavila: učvrstiti religioznu slobodu, uspjela je samo da ruinira religiju. Tako je isto bilo s francuskom Revolucijom: mjesto slobode, jednakosti i bratstva, ona je stvorila buržujsko društvo XIX. stoljeća i dovela do novih oblika nejednakosti i mržnje među ljudima. Slično se dogodilo s ruskom boljševičkom revolucijom.

Povijesni proces, koji bi se nastavljao u beskonačnost u kontingentnostima objektivnog svijeta, bio bi trijumf konačnosti, tj. smrti. Ono što Hegel naziva "schlechte Unendlichkeit" beskonačno vrijeme, jest non-sens (SH, 213).

U XIX. stoljeću htjelo se je u beskonačnom progresu čovječanstva vidjeti smisao povijesti. Teorija progresa pretpostavlja da će se zadaće čovječanstva riješiti u budućnosti, da će u granicama historijskog procesa doći jedan momenat, kad će biti postignuto savršeno stanje u kojem će biti izmirene sve kontradikcije ljudske sudbine. O tom subili uvjereni Hegel, Comte, Spencer i Marx.

Berdjajev smatra da se ta teorija ne može opravdati ni s filozofskog, ni s moralnog, ni s religioznog stanovišta. "Ona je divinizacija budućnosti na štetu prošlosti i sadašnjosti" (SC, 169). Ona čini nemogućim oslobođenje čovjeka od patnja života, rješenje kontradikcija i tragičnih konflikata za čitav rod ljudski u svim vremenima. Ta teorija rezervira samo smrt i grob ogromnoj, beskonačnoj masi generacija koje su živjele u stanju patnja i nesavršenosti, a samo na vrhuncu historijskog života pojavit će se, na kostima svih onih koji su prethodili, generacija sretnih ljudi koji će uživati

puninu života, sreće i savršenosti. Svi ljudi koji su živjeli prije jesu samo sredstvo da se dođe do ostvarenja te blažene egzistencije, do dolaska izabrane generacije.

Ideja progresa jest zapravo sekularizirana forma mesijanske ideje o dolasku kraljevstva Božjega, kraljevstva istine, pravednosti i savršenosti koje se, prije ili kasnije mora ostvariti. "Može se reći, veli Berdjajev, da su ljudi XIX. stoljeća ispovijedali ideju progresa da zamijene kršćansku religiju od koje su se bili odvratili" (SH, 169).

Utopija zemaljskog raja usko je vezana za teoriju progresa. Ona je deformacija koncepcije o dolasku kraljevstva Božjega na zemlji na koncu povijesti. I ona pretpostavlja dolazak savršenog stanja u granicama historijskog procesa, i ona drži mogućim imanentno rješenje univerzalne tragedije. Kao svaka ideja progresa, ona počiva na krivom stavu prema vremenu. Utopija zemaljskog raja, koja ima da nađe svoje ostvarenje u budućnosti, stavlja savršeno i blaženo stanje u budućnost koja nije apsorbirala puninu prošlosti. Sreća izabranih koji će se pojaviti na koncu historijskog procesa, služit će kao naknada za sve boli i patnje prošlih generacija. "Ništa antipersonalističkije od toga načina gledanja", veli Berdjajev (SH, 173). Pristaše ove utopije ne priznaju mogućnost prijelaza na drugi plan Bitka, stvaranje "četvrte dimenzije". Oni hoće da ovaj trodimenzionalni prostor uđe čitav i kakav-takav u višu dimenziju apsolutnog života. U tom se sastoji glavna metafizička kontradikcija ove utopije: mjesto da tvrdi, da se apsolutni život može postignuti samo prelazom iz zemaljske povijesti u nebesku povijest, ona tvrdi da ljudske sudbine imaju dobiti svoje definitivno rješenje u relativnoj stvarnosti, tj., da apsolutno može naći svoje mjesto u trima ograničenim dimenzijama. "A sigurno je, da se potpuno savršenstvo i sreća mogu ostvariti samo u četvrtoj dimenziji" (SH, 174).

Ispravnije je misliti, kako to čini Ranke, da je svaka pojedina epoha čovječanstva u odnosu s Apsolutnim. Bilo bi duboko oprečno božanskoj pravednosti da su samo zadnje generacije pripuštene misterijima. Svaka generacija, veli Berdjajev, jest cilj u sebi, nosi u sebi opravdanje i smisao svog vlastitog života vrednotama koje stvara i duhovnim elanima koji je približuju Bogu, a ne činjenicom da služi kao sredstvo slijedećima.

Ali ako se niječe teorija progresa, ako se otklanja divinizacija budućih generacija, ako se u sukcesiji historijskih događaja ne vidi težnja za stalnim porastom pozitivnog dobra, savršenosti i sreće, koji je onda intimni smisao historijske sudbine čovječanstva?

Berdjajev veli da je smisao povijesti u afirmaciji dvaju oprečnih principa: Dobra i Zla, Boga i đavla, svijetla i tame, u njihovoj rivalnosti, u njihovom tragičnom konfliktu (SH, 185). Ta borba ima da pripremi drugi

dolazak Kristov i ostvarenje kraljevstva Božjeg. Ideja kraljevstva Božjega znači svršetak ovoga objektivnoga svijeta i dolazak drugog, preobraženog svijeta. Ona ima dakle eshatološki smisao. Sav historijski proces ide za tim da pripravi čovječanstvo za ovaj drugi svijet:"Povijest u vremenu, veli Berdjajev, jest put koji vodi čovjeka u vječnost" (ME, 234).

Sav tok historijskih događaja usmjeren je prema tom metahistorijskom cilju. U njemu je rješenje svih kontradikcija i tragedija sudbine čovječanstva na zemlji. Bez tog transcendentnog rješenja, čitava povijest čovječanstva bila bi "definitivno odiozna i apsurdna komedija" (ME, 191).

Svršetak povijesti i dolazak kraljevstva Božjega ovisi i o aktivnosti čovjeka, i zato je aktivni eshatologizam i moguć i nuždan. U svakom stvaralačkom aktu kraljevstvo se Božje neprimjetno ostvaruje. Svaki stvaralački akt jest eshatološki akt.

U traženju i pripravi kraljevstva Božjega sastoji se bit kršćanstva. Kršćanstvo je s jedne strane historijsko, jer je ono objava Boga ne u prirodi, nego u historiji, i jer po njemu meta-historija ulazi u historiju; s druge strane ono je eshatološko, jer je ono objava kraljevstva Božjega koje ima doći na svijet i jer u njemu postoji očekivanje drugog dolaska Krista-Mesije.

U XIX. i XX. stoljeću nastale su sekularizirane forme mesijanizma: mesijanizam izabrane rase, izabrane klase. Ali "jedini pravi mesijanizam jest mesijanizam nove epohe duha, preobraženje svijeta i kraljevstva Božjega. To je eshatološki mesijanizam" (ME, 231).

Eshatološki mesijanizam vezan je za ideju uskrsnuća. Berdjajev veli: "Pomirenje s onim što ima užasnoga u povijesti, s onim što ima smrtnoga u progresu, moguće je samo ako postoji velika nada u uskrsnuće svih onih koji su živjeli i svih onih koji žive, u uskrsnuće svakog stvorenja koje je trpjelo i koje se je veselilo" (ME, 240). Svršetak povijesti znači prelazak preko smrti, ali u vidu uskrsnuća.

Po mišljenju Berdjajeva, kraljevstvo Božje kojim se završuje povijest čovječanstva nije samo individualno preobraženje ljudske duše: ono ima društveni i kozmički odjek. Ne treba u njemu gledati samo novo nebo, nego u isto vrijeme i novu zemlju.

"Bit će novo nebo i nova zemlja; naš stari svijet će proći, naše vrijeme ne će više postojati" (SH, 221).

C. SUD O FILOZOFIJI NIKOLAJA BERDJAJEVA

Berdjajev je glavni predstavnik ruskog egzistencijalizma. On je egzistencijalist, jer jedini problem njegove filozofije jest problem ljudske

egzistencije, ljudske sudbine, smisla ljudskog života. Berdjajev veli: "Moja je misao pripadala uvijek egzistencijalnom tipu filozofije" (SF, 8).

Njegova je filozofija vezana za njegovo osobno iskustvo. Subjekt filozofske spoznaje u njoj je egzistencijalan, i u tom smislu veli Berdjajev da je njegova filozofija egzistencijalnija od filozofije Heideggera i Jaspersa. Ona se približuje više filozofiji sv. Augustina, Pascala i Kierkegaarda.

I jer je njegova filozofija vezana za osobno iskustvo, za subjekt, a ne za objekt, ona se razlikuje od filozofskih sistema ontološkog tipa kao što su sistemi Parmenida, Platona, Aristotela, sv. Tome Akvinskog, Spinoze, Leibniza, Hegela, Schellinga, Solovjeva.

Usmjerenost prema subjektu smatra Berdjajev posljedicom kršćanske ideje da je čovjek središte svemira, i usvajajući tu ideju on uzima čovjeka, ljudsku egzistenciju kao polaznu točku čitave svoje filozfoske problematike. U tom se njegova filozofija razlikuje od skolastičke filozofije koja je više usmjerena prema objektu, nego prema subjektu, i u tom smislu, po mišljenju Berdjajeva, više je grčka, platonička i aristotelička, nego kršćanska.

Izrazito kršćanskim karakterom svoje filozofije Berdjajev se razlikuje od ateističkih egzistencijalista kao što su Heidegger i Sartre i približuje kršćanskom egzistencijalisti Gabrielu Marcelu. Berdjajev sam govori o različitim tipovima egzistencijalizma, pa kao Sartre tvrdi da je "glavna razlika između njegovih religioznih i njegovih ateističkih forma" (TR, 14).

Kršćanskim, spiritualističkim karakterom svoje filozofije Berdjajev se bitno razlikuje od materijalističke i ateističke filozofije marksizma. Ateistički materijalizam je, po njegovom mišljenju, plitka filozofija, bez dubine, bez smisla za misterij bitka i ljudske egzistencije.

Kad govorimo o kršćanskom karakteru Berdjajeva, tim ne mislimo reći da je ta filozofija ortodoksno kršćanska. Berdjajev vjeruje u egzistenciju osobnog Boga, u misterij presv. Trojstva, u inkaranciju Kristovu, u uskrsnuće, u vječni život. Ali pod uticajem ne-ortodoksne mistike on govori o "božanskom Ništa" iz kojeg se izvodi Bog teogoničkim procesom. "Iz božanskog Ništa, iz Gottheit-a, iz Ungrund-a rađa se Bogo-Stvoritelj" (DH, 41). "Trinitarni Bog rađa se iz božanskog Ništa" (DH, 42).

Isto tako pod utjecajem ne-ortodoksne mistike Berdjajev govori o božanskom humanitarizmu, o dvostrukom rađanju: "Boga u čovjeku i čovjeka u Bogu. "Humanitarizam je, veli on, bitni atribut Božji. Čovjek je ukorijenjen u Bogu, kao što je Bog ukorijenjen u čovjeku" (AS, 224).

Neortodoksna je njegova nauka o nestvorenoj slobodi koja se temelji u Ungrundu od vječnosti. Kad bi sloboda bila stvorena od Boga, misli Berdjajev, Bog bi bio odgovoran za zlo u svijetu i teodiceja bi bila nemoguća.

Neortodoksna je njegova nauka o Providnosti Božjoj. "Kako možemo, veli on, spojiti ovu nauku s triumfom zla i trpljenja u našem svijetu.... Kierkegaard je mnogo bliže istini kad veli da Bog ostaje u ovom svijetu incognito. Ovim svijetom upravlja ne Bog, nego knez ovoga svijeta sa svojim zakonima, zakonima svijeta, a ne Boga" (RS, 43). Ipak Berdjajev govori o djelovanju Boga u historiji. "U historiji djeluje Bog, ali djeluje također i priroda i čovjek. Zbog toga je historija uzajamni odnos Providnosti Božje, prirodne determinacije i čovječje slobode" (SČ, 78-79).

Neortodoksna je, konačno, njegova nauka o nemogućnosti pakla kao objektivne sfere bitka: pakao je, misli Berdjajev, negacija Boga i najjači dokaz za ateizam.

Usprkos ovih teoloških zabluda, Berdjajev se priznaje kršćanksim filozofom i duboko je uvjeren da pripada mističnoj Crkvi Kristovoj.

Glavna je zasluga Berdjajeva u isticanju slobode i dostojanstva ljudske ličnosti. Nijedan moderni filozof nije toliko isticao slobodu kao on. "Sloboda je zapravo egzistencija" (TR, 14). "Egzistencija u svojoj dubini jest sloboda" (TR, 12). "Sloboda je definicija čovjeka" (RS, 104). Kad ne bi bilo slobode ljudska bi egzistencija bila bez dubine, bez misterija.

I drugi egzistencijalistički filozofi, napose Sartre, ističu slobodu kao nešto konstitutivno za čovjeka. "Mi smo osuđeni na slobodu, mi smo bačeni u slobodu" veli Sartre. Ali Sartre ne zna šta da radi s tom slobodom. Sloboda je za njega apsurdna. A za Berdjajeva sloboda je stvaralačka energija čovjeka. Ona nastavlja djelo božanskog stvaranja. A njezin je misterij u tome, što se ona može orijentirati prema Bogu ili protiv Njemu.

*

Nijedan moderni filozof nije toliko isticao vrijednost i dostojanstvo ljudske ličnosti kao Berdjajev. Čovjek je, veli Berdjajev, božanskog porijekla i božanskog određenja. On je ne samo konačno, nego i beskonačno biće, on je slika Božija, pozvan da divinizacijom svoga bića ostvari svoje "vječno lice". Odatle njegova vrijednost i njegovo dostojanstvo.

Ovakvim shvaćanjem ljudske ličnosti Berdjajev se bitno distancira od shvaćanja ljudske ličnosti kod Heideggera i Sartre-a. Za Heideggera, čovjek je radikalno kontingentno i konačno biće: biće koje ide k smrti (Sein-zum - Tode) i definitivnom svršetku (Sein-zum -Ende).

Za Sartre-a, čovjek je biće po kojem ništavilo dolazi na svijet. On je i sam ništavilo. Njegova je egzistencija apsurdna: "Apsurdno je što smo rođeni, veli Sartre, apsurdno je što umiremo: apsurdni život nalazi svoj epilog u apsurdnoj smrti".

Tom ateističkom humanizmu Heideggera i Sartre-a stavlja Berdjajev nasuprot božanski humanizam po kojem je čovjek slika apsolutnog božanskog Bića, štaviše, participacija same biti Božje. I to je što mu daje njegovu ontološku dubinu, njegovo dostojanstvo i njegovu vrijednost: najvišu hijerarhijsku vrijednost u kozmosu. Jer je ljudska osoba u centrumu filozofske problematike N. Berdjajeva, zato se njegova filozofija može nazvati personalizam. Berdjajev više voli naziv "egzistencijalizam".

Isticanje apsolutne vrijednosti ljudske osobe, koja je određena za vječnost, i isticanje slobode, u kojoj je sve dostojanstvo čovjeka, a koja je u današnje doba toliko ugrožena, daje filozofiji Berdjajeva posebnu vrijednost i aktuelnost.

*

Uz teološke zablude, koje smo već spomenuli, ima kod Berdjajeva i filozofskih zabluda. Spomenut ćemo samo glavne.

U *teoriji spoznaje*: teza da je objektivni svijet samo objektivacija duha. Za Berdjajeva samo je subjekt prava realnost. Tako zvana objektivna realnost ne postoji: ona je samo iluzija svijesti. Postoji samo objektivacija realnosti, nastala izvjesnom orijentacijom duha. Taj objektivirani svijet nije autentični realni svijet, nego samo jedno stanje autentičnog realnog svijeta. Objekt je produkt subjekta. "Subjekt je kreacija Boga, veli Berdjajev, a objekt je kreacija subjekta" (ME, 25).

To mišljenje ne može biti ispravno. Mi nismo svjesni da stvaramo svijet iz sebe, nego smo svjesni da nam je svijet objekata dat neovisno o nama. Kako bi mogao naš duh svoja unutrašnja stanja projicirati vani i kristalizirati ih u formi vanjskih realnosti? I kako to da svi egzistencijalni subjekti susreću konstantno iste objekte, isti objektivni svijet kao predmet spoznaje i područje akcije? Ne, objektivni svijet nije produkt objektivacije duha. Nije samo subjekt kreacija Boga, nego i objekt. Čovjek ne može ništa stvoriti: samo je Bog Stvoritelj.

Tvrditi da je objektivni svijet iluzija, znači zapasti u sve poteškoće idealizma. A tada su i drugi egzistencijalni subjekti iluzija: irealnost objektivnog svijeta povlači za sobom i irealnost egzistencijalnih subjekata.

A postoji ne samo objektivnost vanjskog svijeta, nego i objektivnost unutrašnjeg svijeta. Naša egzistencija mora imati objektivni temelj u našoj esenciji: bez nje bi naše biće bilo potpuno raspršeni bitak. Berdjajev, kao i drugi egzistencijalni filozofi, daje prednost egzistenciji nad esencijom. "Egzistencija, veli on, ima primat nad esencijom". (TR, 12). "Sloboda pretpostavlja preegzistenciju egzistencije nad esencijom". "Esencija je zgusnuti i zamrznuti bitak" (TR, 70).

Međutim, egzistencija se može shvatiti samo kao manifestacija esencije. Ona se može ostvariti samo u ontološkom smjeru esencije, inače bi se raspršila u kaosu potpuno inkonsistentnih stanja i akta. Esencija nije "zgusnuti i zamrznuti", nego u sebi koncentrirani bitak i predstavlja dubinski sloj našega bića za razliku od perifernog sloja egzistencije. U dubini esencije leži misterij ljudske egzistencije.

U *metafizici* glavna zabluda Berdjajeva jest njegova nauka o "pre-ontološkom bezdanu", o "Ungrund-u" i o iracionalnoj slobodi koja je ne-stvorena, koja je prije svijeta, koja ima temelj u "dubini ništavila", u "mračnom bezdanu", u "ne-bitku".

Taj je Ungrund, po mišljenju Berdjajeva, izvan Boga (Böhme tvrdi da je u Bogu), izvan bitka, on je pre-egzistentan svakom bitku. Iz njega se rađa Bog teogoničkim procesom. U njemu je izvor nestvorene, preegzistencijalne, meoničke, iracionalne slobode u kojoj je zadnji izvor dobra i zla. I jer sloboda ima korijen u pre-ontološkom bezdanu, u Ungrund-u, Bog nije stvorio slobodu i, prema tome, nije odgovoran za njezine posljedice i za zlo u svijetu.

Berdjajeva nauka o Ungrund-u, iz kojeg nastaje i Bog i slobodna volja stvorenih bića ne može se prihvatiti. Bog, koji u teogoničkom procesu dobiva egzistenciju, nije Bog. Slobodna volja stvorenih bića, koja bi bila nestvorena, ne može se zamisliti. Sloboda, kao pozitivna realnost, ne može postojati neovisno o Bogu. Ako uz Boga paralelno postoji Ungrund, iz kojeg je Bog proizveo svijet, On nije pravi Bog-Stvoritelj, nego Demiurg koji oblikuje svijet iz pre-egzistentne materije. Tu pre-egzistentnu materiju naziva Berdjajev "meoničko Ništa", "ne-bitak" i samo se prividno približuje ortodoksnoj nauci da je Bog stvorio svijet iz "ništa". Ali u ovoj nauci "ništa" znači samo to da je svijet stvoren bez pre-egzistentne materije. A upravo tu pre-egzistenciju tvrdi Berdjajev.

Svojom teorijom nestvorene slobode hoće Berdjajev da otkloni od Boga svaku odgovornost za zlo. Misterij zla jest misterij slobode. Ali i teorija stvorene slobode ne čini Boga odgovornim za zlo. U pojmu stvorene, dakle ograničene nesavršene slobode, sadržana je mogućnost zla. Za to zlo Bog nije odgovoran. Bez mogućnosti zla ljudska bi volja bila determinirana na dobro. A Bog, stvorivši svijet iz ljubavi, traži od slobodnih bića slobodni odziv na Njegov poziv ljubavi.

Berdjajev brani ortodoksnost svoje nauke o nestvorenoj slobodi. U svojoj *Autobiografiji* on veli: "Pravoslavni, katolici, ortodoksni protestanti napadali su jako moju ideju nestvorene slobode, videći u njoj ne-kršćanski dualizam, gnosticizam, ograničavanje božanske svemogućnosti.... Ja ne vjerujem u dva boga i nisam nikako manihejac, jer maniheizam ignorira

slobodu koja je meni tako draga. Iznad jukstapozicije Boga i nestvorene slobode, koja izrazuje naše duhovno iskustvo, nalazi se transcendentni bo ženski misterij u kojem se briše svaka kontradikcija, u kojem vlada neizre civo božansko svjetlo. To je sfera apofatičke spoznaje" (AS, 366).

Ipak mi možemo reći za Berdjajevu nauku o Ungrundu i nestvorenoj slobodi ovo: Ungrund je hipostazirani non-sens, a nestvorena sloboda stvorenih bića contradictio in adjecto.

U *etici* Berdjajev zastupa neku vrstu etičkog estetizma. On tvrdi da je ljepota konačni cilj života čovjeka, a ne dobrota. "Zadnji cilj je ljepota stvorenja, ne dobro koje sadržaje usprkos svega oznaku zakona. Ljepota će spasiti svijet.... Ljepota je božanska ideja s obzirom na stvorenje, na čovjeka, na svijet" (DH, 318). "Realizacija ljepote odgovara deifikaciji stvorenja, otkriću božanskog u osobi" (DH, 369). "Samo nas ljepota oslobađa brige koju sadržaje dobro" (DH, 369).

Ovo mišljenje ne može biti ispravno. Ljepota ne može biti cilj moralnog života: to bi bila konfuzija estetske i etičke sfere. Cilj je moralnog života dobrota koja se sastoji u skladu našeg mišljenja i djelovanja s moralnim zakonom. Ljepota je samo iradijacija dobrote, dakle nešto sekundarno i zato ne može biti cilj. Dobrota će spasiti svijet, a ne ljepota, kako misli Berdjajev.

Berdjajev dolazi na misao da je ljepota zadnji cilj čovjeka, a ne dobrota, jer dobrota zadržaje oznaku zakona, a za njega zakon ima pejorativno značenje: zakon je despotski, nehuman, on se ne obazire na individualnu sudbinu čovjeka i njegov intimni život, on ne prodire nikada u intimnu dubinu moralnog života.

Ali to se može reći samo o ljudskom pozitivnom zakonu, a ne o moralnom zakonu koji se javlja u intimnosti naše savjesti i koji je glas višeg, transcendentnog, božanskog svijeta u nama, koji ima svoj ontološki temelj u Bogu. Berdjajev kao da ignorira ovaj moralni zakon i njegovu metafizičku fundiranost u Bogu, i zato on može u svojoj *Etici* govoriti onako deprecijativno o etici zakona.

I jer moralni zakon i dobro koje on zapovijeda ima svoj metafizički temelj u Bogu, jer je on refleks same apsolutne savršenosti i apsolutne Istine-Boga, zato se on i nameće apsolutno. I zato je kršenje toga zakona moralno zlo ili u religioznoj terminologiji grijeh.

Berdjajev ne uviđa ovu koneksiju između moralnog zakona i grijeha. "Ja ne osjećam grijeh kao nepokornost, veli on, nego kao gubitak sloboде.... Mene više frapira duboka nesreća čovjeka, nego njegov grijeh. Nikad nisam bio mišljenja da je grijeh zločin koji izaziva srdžbu i osvetu Božju" (AS 216). "Grijeh ne leži u nepokornosti zapovijedima i zabranama

Božjim, nego u ropstvu, u gubitku slobode, u podvrgavanju nižem svijetu, u rastavi božansko-ljudske veze" (TR, 119).

I jer ne uviđa duboke aspekte ni moralnog zakona ni grijeha, Berdjajev se revoltira protiv egzistencije pakla i vječnih muka u paklu. On veli: "Ideja vječnog pakla jest apsurdna" (DE, 200). "Ne postoji pakao kao objektivna sfera bitka: to je potpuno bezbožna ideja i prihvatiti je, bilo bi isto što i zanijekati Boga" (DH, 346). "Možemo reći u Kantovoj frazeologiji da je ne-egzistiranje pakla moralni postulat" (TR, 134).

Ali s malo razmišljanja, ideja pakla prestaje biti apsurdna. Budući da moralni zakon potječe od Boga, mora da postoji i božanska sankcija za naše čine. Bog ne može biti indiferentan prema onima koji su poštivali ili prezirali Njegov autoritet. On mora sankcionirati naše čine. I jer moralni zakon ima karakter našeg apsolutnog, definitivnog, Bog mora sankcionirati naše čine apsolutno, definitivno. A sankcija je taka samo ako je vječna.

Berdjajev veli. "Vječnost i vrijeme su inokomenzurabilni" (DH, 353). I zato, po njegovu mišljenju, ideja vječnih muka, shvaćena kao kazna za grijehe učinjene u vremenu, sadržaje nešto monstruozno što revoltira savjest.

Na to se može reći, da se mi u vremenu odlučujemo za vječnost. I po Berdjejevu naši moralni čini imaju eshatološki karakter. U biti je moralnog zakona da je vječan. Odlučujući se za moralni zakon ili protiv njega, mi se odlučujemo za samo vječnog Dobro-Boga ili proti Njega. Vječnost je u terminu naše volje, isto tako vječnost je u sankciji. A to je savršena pravednost.

Berdjejev veli da Bog u svojoj dobroti mora sva bića osloboditi od pakla. On polazi od pretpostavke da nema nekog fiksnog moralnog poretka koji bi bio podvrgnut univerzalno obligatnom zakonu, i zato da Bog po svojoj volji može osloboditi ljude od vječnih muka u paklu.

Ova je pretpostavka neispravna. Postoji univerzalno obligatni moralni zakon, postoji fiksni moralni poredak. On ima temelje koje ni Bog ne može srušiti. On je odraz same biti Božje, pa kao što je bit Božja nepromjenljiva, tako je i moralni zakon nepromjenljiv. On ne ovisi o slobodnoj volji Božjoj. A ni zadnje konsekvencije toga zakona (transcendentna sankcija) ne ovise o slobodnoj volji Božjoj. One su fatalni rezultat naših čina na kojem se ništa ne može promijeniti: učinak nužno slijedi iz postavljenog uzroka.

Jasno je, da sudbina onih koji su činili zlo ne može biti ista kao sudbina onih koji su činili dobro. Dobro je, u svojoj metafizičkoj biti, afiramcija Boga, zlo negacija Boga. A Bog ne može i afirmirati i negirati sama sebe. Svetost i Pravednost Božja traže dakle da zlo bude rastavljeno od dobra radikalno, definitivno, kroz svu vječnost. Tom rastavom nastaje pakao.

I zato možemo reći, služeći se Kantovom frazeologijom, da je egzistencija pakla postulat zdravog razuma.

ZAKLJUČAK

Možemo istaknuti tri glavne istine u filozofiji N. Berdjajeva. To su: egzistencija apsolutnog Bića-Boga, apsolutna vrijednost ljudske osobe kao slika Božje, i konačno preobraženje čovjeka i čitavog kozmosa s kojim će se završiti historija čovječanstva, vrijeme prestati egzistirati, a nastati novo nebo i nova zemlja.

Berdjajev je duboko uvjeren u egzistenciju Božju. "Ako nema Boga, nema Misterija, a ako nema Misterija, tada je svijet plitak, čovjek je dvodimenzionalno biće, nesposoban da se digne više. Ako nema Boga, nema pobjede nad smrću, nema vječnog života: sve je bez značenja i apsurdno" (RS, 42). Berdjajeva filozofija je teistička i, konkretno, kršćanska filozofija.

Berdjajev je duboko uvjeren u apsolutnu vrijednost ljudske ličnosti, ljudske osobe, a to zato jer je ona "teandrička egzistencija" (SF, 45). "Ljudska osoba je slika i prilika Božja i samo kao takva ona egzistira. Ona pripada sferi duha" (CM, 174-175). "Čovjek, ljudska ličnost jest najviša vrednota" (SF, 28). "Postoji božanski elemenat u čovjeku" (SF, 45). "Čovjek je mikrokozam i mikroteos" (ME, 151). Berdjajeva je filozofija personalistička filozofija.

A ona je i eshatološka filozofija. Berdjajev je duboko uvjeren da se sudbina ljudske egzistencije i sudbina čitavog kozmosa može shvatiti samo u eshatološkoj perspektivi. Čovjek, povjest čovječanstva, čitav svemir imat će svoj svršetak: bez njega povijest ne bi imala smisla. A tada će nastupiti novi eon, eon ostvarenog kraljevstva Božjeg, eon preobraženog, divinizirano čovječanstva i preobraženog svijeta: novo nebo i nova zemlja...

Berdjajeva filozofija završaje se s divnom vizijom diviniziranog čovječanstva u kraljevstvu Božjem, kraljevstvu vječnosti.

A i čitav život N. Berdjajeva bio je vizija vječnosti u svim stvarima i nostalgija za vječnošću.

[1] Djela Berdjajeva citiram na sljedeći način:
SC = *Le Sens de la création*. Un essai de justifiction de l'homme. Deselée de Brouwer, 1955.

SH = *Le Sens de l' histoire*. Essai d' une Philosophie de la destinée humaine. Editions Montaigne, Paris 1948.
EL = *Esprit et liberté*. Essai de Philosophie chrétienne. Editions "Je sers", Paris 1933.
DH = *De la Destination de l' homme*. Essai d' Ethique paradoxale. Editions "Je sers", Paris 1935.
CM = *Cinq Méditations sur l' existance*. (Naslov ruskog originala: *Ja i svijet objekata*) Editions Montaigne, Paris 1936.
ER = *Esprit et réalité*, Editions Montaigne, Paris 1950.
ME = *Esai de Métaphysique eschatologique*, Editions Montaigne, Paris 1946.
DE = *Dialectique existentielle du divin et de l' humain*, J. B. Jaenin, Paris 1947.
AS = *Essai d' Autobiographie spirituelle*. (Naslov ruskog originala: *Samopoznanie*), Editions Buchet/Chastel Corrêa, Paris 1958.
SF = *Slavery and freedom*, New York, 1944.
RS = *The realm of Spirit and the realm of Caesar*, New York, 1952.
TR = *Truth and Revelation*, New York, 1953.
ND = *Naziranje Dostojevskog na svijet*, preveo dr. Nikola Thaller, Zagreb, 1936.
NS = *Novo srednjovjekovlje*, Razmišljanje o sudbini Rusije i Europe, preveo dr. Nikola Thaller, Varaždin 1932.
SČ = *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*. Za razumijevanje naše epohe, preveo, dr. Nikola Thaller, Zagreb, 1935.

Dobri pastir, 13 - 14, 1964, 87 - 163.

SPIRITUALISTIČKA FILOZOFIJA LOUIS LAVELLE-A

Francuski filozof Louis Lavelle rođen je 15. VII. 1883. u Saint - - Martin - de - Villeréal. Studij filozofije započeo je u Lyonu, nastavio u Parizu. Nakon završenih ispita imenovan je profesorom filozofije na liceju u Poitiers-u.

God. 1916, kod obrane Verduna, bio je zarobljen i ostao je u njemačkom zarobljeništvu sve do primirja. Tu je napisao doktorsku disertaciju *La Dialectique du monde sensible*, a da nije imao niti jedne knjige pri ruci.

Nakon povratka iz zarobljeništva bio je profesor na raznim licejima: "Fustel de Coulanges" u Strasbourgu, "Condorcet", "Louis le Grand", "Henri IV" u Parizu i na "École normale supérieure".

God. 1932. imenovan je profesorom na Sorboni, a god. 1941. izabran je za profesora filozofije na najvećem francuskom institutu "Collège de France" kao nasljednik filozofa Eduarda Le Roya.

God. 1947. izabran je za člana "Instituta" ("Académie des Sciences morales et politiques").

Umro je god. 1951.

*

Glavna Lavelle-ova djela jesu iz područja metafizike, ali napisao je i nekoliko djela etičkog sadržaja i jedno opsežno djelo iz područja vrednota.

Mi ćemo u ovoj studiji iznijeti Lavelle-ovu ontologiju, metafiziku, etiku i filozofiju vrednota.[1]

I. ONTOLOGIJA

Polazna točka Lavelle-ove filozofije jest intuicija bitka, prisutnost bitka u nama i naša participacija u bitku.

To je prvotno, bitno iskustvo koje je uključeno u sva druga i koje sadržaje u sebi sve što možemo spoznati. Čim je ono dato, naš život dobiva ozbiljnost i dubinu, jer se veže za samu bit realnosti, a naša misao stiče sigurnost i efikasnost, jer otkriva u svim svojim operacijama identičnost bitka koji ona posjeduje i bitka na koji se primjenjuje.

"Iza svih pojedinačnih pitanja što ih možemo sami sebi postaviti, problem bitka i našega ja jest jedini problem koji nas duboko interesira" (PT, 33).

Lavelle govori o primatu bitka, o univerzalnosti i jednoznačnosti bitka, i o kategorijama bitka.

1. *Primat bitka*

Bitak je prvi termin, jer ga svaki drugi termin pretpostavlja i izriče ograničavajući ga.

Jasno je da bitak ne može nastati iz ne-bitka, jer je ne-bitak samo negacija i pretpostavlja bitak da ga zanijeće. I zato ne-bitak ne može biti predmet egzistencijalnog suda, nego samo negativnog suda: ne-bitak nije, kao što je već Parmenid tvrdio.

Bitku pripada primat i s obzirom na spoznaju. "Eminentni je karakter spoznaje, veli Lavelle, da slijedi bitak mjesto da mu prethodi" (DE, 68). Spoznaja ne bi bila spoznaja ničega, kad bitak ne bi bio prije spoznaje. A i spoznaja ulazi u sferu bitka: ona je samo specifikacija, determinacija, modalitet bitka.

Bitku pripada primat i s obzirom na dobro. Platon je stavljao ideju dobra iznad bitka. Ali to je neispravno stanovište. Dobro je samo jedan aspekt bitka, "posebna perspektiva iz koje promatramo bitak" (DE, 51).

Prema tome, bitku pripada primat i u logičkom, i u metafizičkom, i u gnozeološkom, i u aksiološkom redu.

2. *Univerzalnost bitka*

Bitak je univerzalan: on uključuje sve predmete našega mišljenja, pa i samo naše mišljenje. Razlike između misaonog i osjetnog, istinitog i iluzornog, mogućeg i realnog jesu samo modaliteti jednog te istog bitka. Sve je dakle bitak: izvan njega nema ništa. A isto tako: "nema ništa što izlazi iz bitka ili što prodire u njega izvana" (DE, 61).

Univerzalnost je bitka konkretna univerzalnost: on je cjelina, totalitet u kojem možemo razlikovati dijelove, ali koji imaju smisla samo s obzirom na cjelinu,

koji ne bi mogli postojati izolirano, i od kojih svaki izrazuje i funkciju cjeline i perspektivu na cjelinu.

Zato totalni bitak nije kolektivnost, nije kolektiv, on nije nastao zbrajanjem aktualno datih dijelova: "cjelina preegzistira dijelovima" (DE, 166). Pojedinačne forme totalnog bitka ili pojedinačna bića nisu elementi, nego "aspekti bitka" (DE, 173), manifestacije punine bitka, izražaj bitka.

Lavelle govori o "totalnoj prisutnosti bitka" (jedno njegovo djelo nosi naslov: *Totalna prisutnost*) u svim formama bitka: nema niti jedne oznake, niti jednog jedinog elementa realnosti koji ne sačinjava jedan njegov aspekt.

A kako različite forme bitka mogu ipak sačinjavati jednu nerazdjeljivu cjelinu, to je za Lavelle-a metafizički problem participacije.

3. *Jednoznačnost bitka*

Prema Lavelle-u bitak je jednoznačan kao što je i univerzalan: ako je sve prisutno u njemu, treba da je on svuda čitav prisutan.

Isti je bitak koji se izriče o cjelini i o dijelu, o duši i tijelu, o ideji i o stvari, o mogućem i o realnom. I zato Lavelle govori o "homogenosti" (DE, 207), o "konsubstancijalnosti" (DE, 255) bitka u svim manifestacijama bitka.

Štaviše, Lavelle veli: "nema razlike, s obzirom na bitak, između Boga i Njegovih stvorenja" (DE, 96). Nemoguće je da je Bog, u velikodušnosti stvaralačkog akta, dao drugu egzistenciju stvorovima nego što je ona koju On sam ima od vječnosti. Nema umanjene ili oslabljene egzistencije, jer egzistencija svakog predmeta jest prisutnost u njemu božanskog akta bez koga on ne bi bio ništa. "Samo jednoznačnost između stvaranja, stvoritelja i stvorenja može povezati ta tri termina jedan s drugim i uspostaviti među njima realnu solidarnost" (DE, 97).

Jednoznačnost bitka ne isključuje analogiju bitka: "To su dvije različite i komplementarne perspektive na bitak od kojih prva promatra njegovo prisutno jedinstvo, a druga njegove diferencirane moduse" (DE, 16). Jednoznačnost je "pravi temelj analogije koja je pretpostavlja, mjesto da je isključuje" (TV I, 610).

I Lavelle priznaje ontološku diferenciranost među različitim realizacijama bitka, ali to su samo različiti aspekti totaliteta bitka.

"Univerzalnost i jednoznačnost jesu samo dva izražaja koji definiraju jedinstvo bitka, kad ga promatramo naizmjenice sa stanovišta opsega i sa stanovišta sadržaja" (DE, 14).

Samo jednoznačnost, misli Lavelle, može dati našem životu onu ozbiljnost, onu dubinu koje bi se inače izgubile, jer bi svijet u kojem postojimo i život koji nam je dat bili samo sjena pravog bitka. Ali postoji samo apsolutni

Bitak i participacije apsolutnog Bitka. To je što Kierkegaard izriče definirajući individuum kao apsolutni odnos s Apsolutnim.

4. *Kategorije bitka*

U "*Uvodu u ontologiju*" razlikuje Lavelle tri kategorije koje on naziva: bitak, egzistencija, realnost. To su tri različita aspekta pod kojima se bitak može promatrati s obzirom na participaciju. Za Lavelle-a, sve manifestacije bitka jestu različite participacije bitka. Bitak je kao izvor svih mogućih modusa participacije, egzistencija je akt participacije u nekom misaonom biću, a realnost je bitak prisutan misaonom biću, ali koji ga nadilazi i predstavlja za njega dati bitak.

Prema Lavelle-u, prvo ontološko iskustvo nije iskustvo opozicije između subjekta i objekta, nego iskustvo uvrštenja u *bitak* u kojem participiram, iskustvo *egzistencije* koja je moja, ali koju nadilazi *realnost* s kojom sam u odnosu i koja ispunja sav interval između toga bitka i te *egzistencije* (IO, 5).

Mogu se razlikovati pojedine filozofske doktrine prema tome da li stavljaju više akcenat na bitak, na egzistenciju ili na realnost.

Stavljanje akcenta na bitak karakterizira sve doktrine koje shvaćaju participaciju u svom izvoru. Bitak tu obuhvaća esenciju i egzistenciju. Tradicionalna ontologija jest filozofija bitka. Neke doktrine stavljaju akcenat na egzistenciju. One shvaćaju egzistenciju kao akt participacije, a drže da se esencija ostvaruje samim egzistencijalnim aktima. Ova filozofija, iako njezina inspiracija nije nova, poznata je danas pod imenom egzistencijalizma.

Konačno, ako se stavlja akcenat na realnost, misli se na već ostvarene forme participacije. Zato je realnost uvijek data. Ona se može spoznati samo kao iskustvena činjenica ili u svojoj fizičkoj ili u svojoj psihološkoj formi. Samo realnost važi ne samo za realizam i za empirizam, nego i za znanost: njezin je cilj upravo da upozna realne činjenice.

Ove tri riječi: bitak, egzistencija, realnost označuju tri različita stava duha s obzirom na participaciju, od kojih je prvi promatra u njezinom *izvoru*, drugi u njezinom *aktu*, a treći u njezinom *učinku* (IO, 8).

1-o *Bitak*

Već smo spomenuli da je za Lavelle-a bitak univerzalan i jednoznačan. "A reći da je bitak univerzalan i jednoznačan, to znači da smo mi svi dio iste cjeline i da nam ta ista cjelina daje isti bitak koji pripada njoj i izvan koje nema ništa" (DA, 78).

A ako je bitak nešto izvan koga nema ništa, onda ga treba definirati kao nešto što je u sebi, kao interiornost: "Bitak je apsolutna ili univerzalna

interiornost" (IO, 23).

S obzirom na esenciju i egzistenciju koje su po tradicionalnoj ontologiji konstitutivni principi bitka, Lavelle drži da je bitak prije distinkcije između esencije i egzistencije. Bitak je izvor, a ne skup svih esencija, suverena efikasnost odakle one proizlaze prije nego što se rastave. On je "prvi vječni početak! (DA, 111) svega što egzistira u vremenu.

Prema tome, bitak o kom govori Lavelle, jest sam apsolutni Bitak - - Bog. Lavelle-ova ontologija bitka prelazi u metafiziku bitka.

2-o *Egzistencija*

Egzistencija označuje aktualnu participaciju bitka ili, drugim riječima, samu aktualnost našega ja. Naše ja prvotno je samo mogući bitak, mogućnost. Egzistencija je realizacija te mogućnosti. Ostvarivanjem svojih mogućnosti egzistentno ja ostvaruje svoju esenciju. To znači da je egzistencija prije esencije. Lavelle to izriče i drugim riječima: "Ne pripada esenciji da se egzistencijalizira, nego egzistenciji da se esencijalizira" (IO, 83).

To je moderna teorija koju zastupaju i egzistencijalistički filozofi za razliku od klasične teorije prema kojoj je esencija prije egzistencije i njezin temelj. Lavelle izričito veli da treba "izvrnuti klasični odnošaj između esencije i egzistencije i smatrati egzistenciju kao sredstvo da ostvarimo svoju esenciju" (DA, 95).Esencija je cilj koji moramo ostvariti i radi koga nam je egzistencija data.

Lavelle pravi razliku između stvari i našega ja. Stvari su već realizirane "egzistencije", to jest realnosti. One pretpostavljaju već svoju esenciju koja je temelj njihove egzistencije. Naprotiv, egzistencija našega ja nije unaprijed određena egzistencija: ona se tek ima ostvariti.

Može se zapravo reći da materijalne stvari nemaju esencije. Esencija materijalnih stvari jest sami akt koji ih pomišlja, to jest: njihova esencija jest duhovna egzistencija.

U strogom smislu riječi, materijalne stvari nemaju ni egzistencije, one su samo realnosti: dostojanstvo egzistencije pripada samo bićima koja svojom slobodnom voljom ostvaruju svoje mogućnosti. Svjesnom i slobodnom aktivnošću duhovne egzistencije ostvaruju svoju esenciju. Tako da se može reći: egzistencija je "moć autodeterminacije" (IS. 177), a esencija produkt slobode.

3-e *Realnost*

Egzistencija je bitak ukoliko se on manifestira, a realnost je manifestirani bitak. Egzistencija je nerastavljiva od akta participacije: ona je uvijek osobna, subjektivna i koncentrirana u aktu slobode koji se neprestano

obnavlja. Naprotiv, realnost je neosobna, objektivna, vrijedi za sve i svedena na stanje datosti koja se može zapažati i na koju se može djelovati, ali koja je sama bez inicijative i interiornosti.

Realnost, kao stvar ili predmet, nameće nam se i protiv naše volje, tako da ona apsorbira obadvije kategorije bitka i egzistencije: kategoriju bitka koja ostaje za nas prazna i apstraktna, dok se ne ispuni svim konkretnim oznakama uzetim iz realnosti, - kategoriju egzistencije koja je za nas samo mogućnost, dok ne koincidira s nekom datošću u kojoj se ta mogućnost aktualizira. I zato, da se označi da bitak ne smijemo shvatiti kao čisto formalno jedinstvo, definiramo apsolutni Bitak kao ens realissimum, a, s druge strane, kažemo za našu egzistenciju, kad hoćemo istaknuti da ona ne ostaje čisto virtualna, da se realizira ili da se aktualizira.

Egzistencija bez realnosti ostaje prazna. Naše duševne moći inteligencija i volja nalaze svoj sadržaj u realnosti. Realnost omogućuje egzistenciji da se aktualizira i da se uvrsti u totalitet svemira.

A s druge strane, realnost kao ne-ja dobiva smisao i značenje samo ako postoji neko egzistentno biće, neko ja koje će ju spoznati. Za to ja kao subjekt realnost je samo objekt, pojava ili fenomen. Ali realnost nije samo data pojava ili fenomen, nego svaki fenomen ili svaka pojava koja može biti. Svaki progres spoznaje upoznaje nas s novim aspektom realnosti. Svi ti aspekti jesu jednako istiniti: u svima se realnost ostvaruje. U sebi, realnost nije ništa drugo nego mogućnost svih aspekata s kojih je možemo promatrati (IO, 50).

Ne treba svu realnost svesti na fizičku realnost. Postoji i psihička realnost: psihička stanja, predmet psihološke znanosti koja produžuje znanost o vanjskom svijetu. Ipak se ta *unutrašnja realnost* ne smije konfundirati s *egzistencijom* koja je u *aktu*, a ne u psihičkim stanjima.

Realnost je jedina forma u kojoj se bitak može očitovati egzistenciji. Pa iako realnost može za nas biti samo pojava, ipak se ona suprotstavlja *iluzornom* koje je također pojava, ali pojava koja me obmanjuje, koja ostaje potpuno subjektivna i koja izolira bića mjesto da ih ujedinjuje: ona se suprotstavlja *mogućem* koje je egzistencija ukoliko je ja još nisam prihvatio i kojoj u svijetu još ništa ne odgovara: konačno ona se suprotstavlja idealnom koje je istina bitak, ali ga realnost ne može nikada ostvariti.

Karakteristično je za realnost da je uvijek u aktu i uvijek aktualna: uvijek u aktu, jer u njoj nema ništa što bi bilo u stanju čiste potencijalnosti kao u egzistenciji, - i uvijek aktualna, jer se ne može razlikovati od samoga svemira koji nam je dat kao sadašnja realnost. I zato su za nas budućnost i prošlost jednako irealni.

Ta realnost, koja je uvijek u aktu i uvijek aktualna, ima kao distinktivni karakter efikasnost. Realno je sve što vrši neku akciju ili, konkretnije,

što može djelovati na naše tijelo i primati njegovu akciju.

Lavelle-ova nauka o kategorijama može se ukratko rezimirati ovako:

Bitak je apsolutna interiornost, egzistencija je rastavljena interiornost, realnost je eksteriornost koja joj je korelativna.

Bitak je tajni izvor egzistencije, a realnost njegov manifestirani oblik.

Bitak je vječan, egzistencija je vremenska, a realnost trenutačna.

Bitak treba pripisati Bogu, egzistenciju našem ja, a realnost stvarima.

Bitak je predmet metafizike, egzistencija predmet psihologije, a realnost predmet fizike (IO, 54).

II. METAFIZIKA

"Metafizika, ako je ona znanost o bitku, može biti samo znanost o duhu" (IS, 58). Mi imamo iskustvo o duhu u nama samima: u našoj vlastitoj slobodnoj aktivnosti. Sloboda je, za Lavelle-a jedina autentična metafizička realnost. Tako da je metafizika "znanost o slobodi i o uvjetima njezine aktivnosti" (IS, 59).

Naša je slobodna aktivnost u vezi s beskonačnom aktivnošću. Ona daje našoj slobodi mogućnost koja se uvijek ne aktualizira i efikasnost kojom se ona aktualizira. Naše biće, koje je u svojoj biti akt, stoji u odnošaju s apsolutnim Bićem koje je čisti Akt. Metafizika, ukoliko ona proučaje odnos između čistog Akta i našeg vlastitog akta, postaje teologija: ona nam dopušta da se uzdignemo od nas samih do apsolutnog Bića i da siđemo od Njega k nama. "Ona je i uzlazna i silazna dijalektika, teorija porijekla stvari i teorija stvaranja" (IS, 60).

Lavelle-ova metafizika govori o apsolutnom Biću kao izvoru svakog bitka i o konačnim bićima kao participacijama apsolutnog Bića.

A) METAFIZIKA APSOLUTNOG BIĆA

1. *Egzistencija apsolutnog Bića*

Lavelle je mišljenja da se egzistencija Božja ne može u strogom smislu dokazati. "Nikakva se egzistencija ne dokazuje... Ona se može samo konstatirati" (AH, 19, 153).

Prema Lavelle-u, uvjerenje o egzistenciji Božjoj temelji se na neposrednom iskustvu konačnosti i ograničenosti našeg bića i na racionalnoj evidentnosti da se konačno ne može istumačiti bez Beskonačnog. I zato se može iz naše konačne egzistencije zaključiti na nužnost egzistencije Beskonačnog. Lavelle veli:

"U našem ja imamo susret s egzistencijom. A budući naše ja nužno ima kao temelj Beskonačno, ono komunicira ideji Beskonačnog istu egzistenciju čije iskustvo ima u samom sebi" (DE, 236).

Ovaj Lavelle-ov dokaz jest zapravo jedna forma klasičnog dokaza iz kontingentnosti. Samo što je za Lavelle-a polazna točka konačnost i ograničenost našeg ja, a u klasičnoj filozofiji polazi se od činjenice kontingentnosti u svijetu. Sigurnost o egzistenciji Božjoj temelji se u klasičnoj filozofiji na striktnom dokazu a kod Lavelle-a na dvostrukoj intuiciji: empiriskoj intuiciji naše konačne egzistencije i racionalnoj intuiciji implikacije konačnog u Beskonačnom.

Intuitivni karakter daje Lavelle i ontološkom dokazu za egzistenciju Božju kako ga je formulirao Descartes. Taj dokaz nije "umovanje koje hoće da zaključi, nego neposredna intuicija našega duha. Ta intuicija nalazi se divno izražena kod Descartesa kad veli da konačno, kako ga shvaćamo u aktu mišljenja, pretpostavlja Beskonačno kojega je ono ograničenje, naime Beskonačno u aktu, a ne Beskonačno u potenciji" (IO, 21). Lavelle dovodi u vezu ontološki dokaz s Descartes-ovim Cogito: u jednoj te istoj intuiciji naše ja otkriva i svoju egzistenciju i egzistenciju Božju. To Descartes izrazuje jednom svojom izrekom u Regulae ad directionem ingenii. c. XII: "Sum, ergo Deus est".

"U ontološkom dokazu, veli Lavelle, apsolutna i beskonačna egzistencija Božja postaje temelj moje uvjetne i nesavršene egzistencije. I prijelaz iz esencije u egzistenciju ostvaruje se u stvorenju operacijom mišljenja na isti način kako se ona ostvaruje od vječnosti u Bogu vječnim stvaranjem samoga sebe" (IS, 24).

Ontološki dokaz temelji se zapravo na identičnosti aktualnog, konkretno egzistentnog bitka i ideje bitka. A upravo to tvrdi Lavelle. I ideja je jedna forma egzistencije koja nije ništa inferiornija od forme realnosti. Za Lavelle-a bitak je totalni Bitak koji je identičan s Bogom. Pomišljati Bitak ili imati njegovu ideju, to znači postaviti ga ili, drugim riječima, ideja Bitka ne razlikuje se od samoga Bitka: "Ideja Bitka adekvatna je Bitku" (DE, 219), tj. identificira se s aktualnošću bitka. A to je čista formula ontološkog dokaza.

*

S obzirom na odnošaj esencije i egzistencije u apsolutnom Biću, Lavelle veli: "Bog je samo esencija: On je sama egzistencija esencije" (DA, 107). Njegova je esencija jedno s njegovom egzistencijom.

A isto tako je, veli Lavelle, opravdano reći da je Bog samo egzistencija i da je samo esencija: "On je samo egzistencija, jer je sve u njemu aktualno i jer

On aktualizira sve što jest. A on je samo esencija, jer nema ništa izvanjsko Njemu samom i jer On daje svemu što jest njegovu interiornost" (DA, 108).

2. *Narav apsolutnog Bića*

Lavelle veli: "Apsolutno nam se očituje u formi Bitka i u formi Akta" (IS, 16).

Samo je Bog u apsolutnom smislu riječi Bitak. "Mi dajemo Bitku ime Bog i obratno, mi mislimo da samo Bog zaslužuje ime Bitak apsolutno, tj. bez ikakve determinacije" (DA, 67). On je "apsolutni Bitak" (DA, 139), "čisti Bitak" (DA, 398), "savršeni Bitak" (DE, 280), "vječni Bitak" (IO, 58).

A on je ujedno i Akt. Akt nije modalitet Bitka, nije operacija koja se nadodaje Bitku, nego "sama bit Njegova" (Da, 65). Akt je "operacija kojom se sam Bitak postavlja od vječnosti" (DA, 73). "Akt je identičan s Bitkom" (DA, 370). Može se reći potpuno jednako "da je Akt Bitak i da je Bitak Akt" (IS, 135).

Lavelle insistira na nazivu "Akt" da istakne spiritualnost, aktivnost i efikasnost apsolutnog Bića.

Spiritualnost apsolutnog Bića očituje se u Njegovoj "unutrašnjosti", intimnosti, svijesti i osobnosti.

"Reći da je totalni Bitak unutrašnji samom sebi, to znači da je Njegova narav isključivo spiritualna: mora onda da je čisti Akt" (PT, 124). Za ovu unutrašnjost, interiornost čistog Akta Lavelle veli da bi bolji naziv bio intimnost, jer ona nije korelativna nikakvoj eksteriornosti. Apsolutno Biće "mora se definirati kao čista intimnost" (DA, 127).

Čisti Akt je čisti *ipseitet* ("*le Soi pur*") da se označi da nema odnosa osim sa samim sobom, a to je definicija duhovne intimnosti: "odnos samoga sebe sa samim sobom" (IS, 107).

Čisti Akt je apsolutna subjektivnost. Lavelle veli da filozofski život i život duha počinju u momentu kad shvatimo da je pravi bitak "ona subjektivnost koja mi dopušta da kažem ja. A jednoznačnost bitka sili me da postavim egzistenciju univerzalne subjektivnosti bez koje ne bih bio ništa" (DA, 137). Metafizika je za Lavelle-a produbljenje subjektivnosti: pravi je bitak uvijek subjektivan u sebi i u nama.

Čisti Akt je "i princip svijesti samoga sebe i princip komunikacije svih svijesti međusobno. Pa ako je svijest uvijek vrhunac našeg vlastitog života, kako bismo mogli zamisliti da bi ona mogla nedostajati ondje gdje postoji samo akt koji je vrhunac same svijesti" (DA, 25). Zato Lavelle govori o "identifikaciji čistog Akta i savršene svijesti koja je sama definicija duha" (DA, 24). I zato "samo čisti Akt ostvaruje sa savršenom interiornošću savršenu svijest samog sebe" (DA, 26).

Novija filozofija egzistencije (J.-P. Sartre) suprotstavlja bitak *u sebi* i bitak *za sebe*. Ali za Lavelle-a to su samo dva različita aspekta totalnog Bitka. "Bitak za sebe jest jedini bitak u sebi koji je apsolutni Bitak, jer nije fenomen ničega" (DE, 29).

Ako čisti Akt nije slijepa sila nego svijest, tj. duh, onda on posjeduje sve oznake kojima se definira osoba. Lavelle veli: "Samo je Bog apsolutna osoba, jer je On biće koje ostvaruje onu potpunu neovisnost, onaj savršeni identitet između onoga što čini i onoga što jest, a to su bitne oznake osobe" (DA, 159).

On je ne samo osoba, nego i "izvor" svake osobne egzistencije" (DA, 140), jer "ono biće koje je u stanju da fundira autonomnu realnost svih osoba, mora također biti osoba" (DA, 141). Bio bi naime čudni paradoks da Biće, koje drugima daje osobnost, samo nije osoba.

Lavelle naglašuje izričito da čisti Akt nije apstrakcija, nego živa osoba: "Postoji u Njemu život, tj. unutrašnja cirkulacija koja se u najdubljim teologijama izrazuje distinkcijom i jedinstvom osoba unutar samog njegovog Akta, a u svim filozofijama neprestanom relacijom između bića i Njega, koja čini da ta bića nalaze u Njemu svoje porijeklo, tj. sami princip svoje inicijative, i svoj cilj, tj. sva dobra koja mogu uživati, svako biće prema svojoj zasluzi" (DA, 159).

*

Čisti Akt je savršena aktivnost, sloboda, inicijativa, efikasnost. On je unutrašnji i stvaralački princip koji nema potrebe da bude opravdan nekim višim principom, jer je "ono od čega sve ovisi i koji ne ovisi ni o čemu" (DA, 155). "On je čitav inicijativa i prvi početak, bitak i smisao bitka" (DA, 75). "Svojstveno je Aktu njegov karakter inicijative: On je početak samoga sebe i svega što jest" (DA, 112).

Aktivnost čistog Akta očituje se u efikasnosti i Lavelle ne nalazi boljeg izraza da definira bit Akta od ovog: da je on "čista efikasnost" (DA, 14).

Pojam aktivnosti i efikasnosti uključuje pojam kauzalnosti. Lavelle veli da je Bog uzrok samoga sebe, *causa sui*. Ovaj izraz "*causa sui*" ne smije se shvatiti u strogom smislu riječi, jer bi to bio apsurd: Bog bi bio i uzrok i učinak samog sebe. Lavelle veli: "Mi upotrebljujemo izraz uzrok samoga sebe da označimo biće koje je uvijek uzrok, koje nema početka, jer je On početak svake stvari i aktualna efikasnost koja čini da ona jest (DA, 120-121). Bog nije učinak samoga sebe: "On je uzrok čija je bit da bude samo uzrok" (DA, 121). "Može se reći o Aktu da je uzrok samoga sebe i svega što jest, jer se On svađa na apsolutnu Efikasnost" (DA, 112).

Lavelle veli da je kauzalnost samoga sebe nerastavljiva od beskonačne aktivnosti, a da se nalazi i u svakoj konačnoj aktivnosti (DA, 121). Ta autokauzalnost identična je sa slobodom, jer sloboda je "moć biti uzrok samoga sebe" (DA, 197), ona je "akt kojim stvaramo sami sebe" (DA, 283).

Sam izraz "*causa sui*" ne potječe od Lavelle-a. U vezi sa slobodnom aktivnošću koja se mora pripisati Bogu, sv. Toma Akvinski upotrebljuje taj izraz i primjenjuje ga na Boga: "Liberum est quod *sui causa* est... Hoc autem nulli magis competit quam primae Causae, quae Deus est" (*Summa contra gentiles*, 1. I., c. 88).

U modernoj filozofiji Descartes i Spinoza vele za Boga da je *causa sui*, ali misle pod tim izrazom da esencija Božja uključuje Njegovu egzistenciju, da je Njegova esencija uzrok ili bolje razlog Njegove egzistencije.

3. Transcendentnost i imanentnost Božja

Bog je i transcendentan svijetu i imanentan. Transcendentnost Božja jest "apsolutna transcendentnost" (DA, 149). Kao čisti Bitak, "Bog je transcendentan svemu osjetnom" (DA,234), a kao čisti Akt, On je nužno transcendentan s ozbirom na sve participirane akte" (DA, 152).

Transcendentno Biće može se nazvati aposlutnim, ako se promatra u sebi, beskonačnim, ako se promatra s obzirom na nas, slobodnim uzrokom ili slobodom, ako se promatra u svojoj efikasnoj aktivnosti i u sebi i u nama.

Ali Bog nije samo transcendentan, On je i imanentan svijetu i nama. Samo duh može biti transcendentan. "A ako je samo duh transcendentan, treba da on obuhvaća i penetrira svijet koji mu je imanentan i koji se bez njega ne bi mogao održati" (DA, 152).

Bog je i imanentan nama samima: "Mi nismo izvan Bitka, nego u Bitku" (DA, 151).

Može se dakle reći da je "Bog biće i najdalje i najbliže: najdalje, jer On nalazi beskonačno sve forme participirane egzistenciji, i najbliže jer se samo On može participirati (DA, 160). Postoji, veli Lavelle, "apsolutna transcendentnost nerastavljiva od iskustva participacije i koju sve partikularne forme iskustva ne prestaju imanentizirati" (IS, 260).

Transcendentnost i imanentnost ne isključuju se međusobno, nego uključuju: iz iskustva imanentnosti Božje u nama zaključujemo na Njegovu transcendentnost. Bog ne bi bio Bog, kad ne bi bio i transcendentan i imanentan u isto vrijeme: bez imanentnosti, Bog bi bio nešto potpuno tuđe svijetu i nama, a to je u opreci s iskustvom participacije; a bez transcendentnosti Bog bi bio identičan sa svijetom i s nama, a to je u opreci sa zahtjevima razuma. I u jednom i u drugom slučaju ideja Boga bila bi kontradiktorna.

Vezu transcendentnosti i imanentnosti Božje tumači Lavelle svojom teorijom participacije. Transcendentni Bog jest princip koji daje bitak konačnim bićima od kojeg se ona ne mogu rastaviti: ona su Njegova participacija, a da On ništa ne gubi od svoje neovisnosti i od svoga totaliteta.

B) METAFIZIKA PARTICIPACIJE

Lavelle temelji svoju teoriju participacije na iskustvu. On veli: "Prvotno iskustvo, o kojem sva ostala ovise, jest iskustvo participacije, iskustvo što ga imamo o našem vlastitom biću u njegovom odnosu s apsolutnim Bićem" (AH, 433-434). Taj odnos jest odnos ontološke ovisnosti: mi primamo bitak od apsolutnog Bića, mi smo participacije apsolutnog Bića, naš je bitak participirani bitak.

Participacija je činjenica. Ali kako da se istumači njezina mogućnost.

1. *Participacija - stvaranje*

Lavelle veli da je problem participacije sami problem stvaranja, jer "stvarati, za Boga, znači pozvati beskonačnost pojedinih bića na participaciju svoje esencije" (DA, 181). I zato se "participacija i stvaranje ne mogu shvatiti jedno bez drugog" (DA, 373).

A problem je stvaranja: zašto i kako mogu postojati konačna bića? Lavelle veli: "Ako je stvaralački akt najprije stvaranje samoga sebe, koje je i ekspanzija samoga sebe i darivanje samoga sebe, može se shvatiti da On može pozvati druga bića da stvaraju sami sebe" (DA, 376).

Na nekim mjestima Lavelle tvrdi da je stvaralačka aktivnost bitna za Boga: "Njegova je bit da bude stvoritelj" (TE, 92). "Na bit Njegovu spada da se participira drugima" (DE, 300). "Ako je Bog u biti svojoj darivanje samog sebe, nemoguće ga je shvatiti izvan stvorova kojima ne prestaje da se daje" (IS, 129).

Ipak drugi tekstovi, a i duh čitave Lavelle-ove filozofije govore u prilog tvrdnji da Bog ne stvara nužnošću svoje naravi, nego potpuno slobodnom aktivnošću. "Svojstveno je Aktu, veli Lavelle, da proizvodi ili da stvara sama sebe...., a ne da proizvodi ili stvara učinak koji bi bio izvan njega" (AH, 542). Još jasnije govori Lavelle o potpunoj slobodi stvaralačke aktivnosti Božje u slijedećem tekstu: "Božanska sloboda, u svom odnosu s pojedinačnim slobodama, nije vezana nužnošću stvaranja... Ako je to stvaranje dar, svojstveno je daru da izrazi onu savršenu svojevoljnost (gratuité), koja je sama definicija slobode... Nema ništa u stvorovima što bi moglo učiniti nužnom stvaralačku akciju, jer njihova pojava u svijetu jest učinak Njegove slobode i svjedočanstvo, da tako kažemo, same savršenosti te slobode" (IS, 129-130).

2. *Problem koegzistencije božanske i ljudske slobode*

Stvaranje je za Boga komuniciranje svoga vlastitog Bića, a jer je On bitno Akt, uzrok samoga sebe, sloboda, zato su i bića koja On stvara uzroci samih sebe, slobodna bića. Lavelle veli: "Tajna je participacije u ovom: ako je ona participacija čistog Akta, apsolutnog Ja, ona mora učiniti da je svaki subjekt akt ili ja, koje mjesto da posjeduje apsolutnu interiornost i slobodu, teži beskonačno prema njima" (DA, 183).

Ipak, koegzistencija božanske i ljudske slobode ostaje misterij. Obično se smatra da je sloboda Božja, spojena s Njegovom svemogućnošću, zapreka ljudskoj slobodi; da su božanska i ljudska sloboda dva neovisna i antagonistička principa ili da je ljudska sloboda čista iluzija, jedan modus božanske aktivnosti. Dakle, ili pluralizam ili Spinozin monizam. Lavelle smatra da je njegova teorija participacije u sredini između ova dva ekstrema. On veli: "Participacija fundira autonomiju mjesto da je ništi. I upravo jer je ona participacija čistog Akta, tj. moći koja je apsolutno uzrok same sebe, naša je sloboda moguća i mi možemo postati princip naših vlastitih odluka" (DA, 184).

Između božanske slobode i ljudske slobode postoji i neovisnost i identičnost: neovisnost, jer svagdje gdje sloboda dolazi do izražaja, ona je originalni izvor inicijative, identičnost, jer sloboda je uvijek stvaralački akt.

"Biti slobodan, veli Lavelle, znači imitirati Boga u našoj vlastitoj sferi... Svijest naše slobode jest najjači dokaz za egzistenciju Božju" (IS, 244). A participacija božanske kauzalnosti najveće dostojanstvo čovjeka. Služeći se izrazom srednjovjekovnog filozofa Scotusa Eriugene, Lavelle veli: "Mi smo stvoreni stvoritelji" (IS, 238).

"Tajna je Boga u onom stvaralačkom dijalogu kojim On bez prestanka poziva na egzistenciju druga slobodna bića koja, mjesto da ograničuju Njegovu moć, svjedoče za nju" (DA, 177).

3. *Aktualizacija mogućnosti*

Mi stvaramo sami sebe aktualizacijom mogućnosti koje stoje na raspolaganje našem slobodnom izboru.

Mogućnosti su, prema Lavelle-u, "jedna forma bitka" (TE, 33), "jedan aspekt bitka" (DE, 75). One ne postoje, kao Platonove ideje, u nekom neovisnom svijetu koji bi se mogao suprotstaviti svijetu bitka, jer tada se ne bi mogao istumačiti prijelaz iz sfere mogućnosti u sferu bitka. Mogućnosti ne postoje niti u božanskom umu, kao što je mislio Leibniz, jer u njemu nema ništa što je u stanju čiste mogućnosti. One nastaju "iz relacije između apsolutnog Bića i akta participacije" (AH, 549).

Aktualizacija mogućnosti jest jedna forma participacije božanske esencije. Bog je totalitet mogućnosti ukoliko je On totalitet bitka. Zato je On beskonačna mogućnost participacije. Lavelle veli: "O apsolutnom Aktu, ako ga se promatra u njemu samom, treba reći da je on samo akt... U takvom aktu nema ništa što bi bez kontradikcije moglo biti neaktualno. Ali bez participacije taj bi akt bio blokiran u inerciju i nepomičnost stvari. I mi velimo da on djeluje ili da je akt kad počinje da se participira... Bez participacije on bi bio za nas kao da nije" (AH, 435-436).

Mogućnosti su sredstvo kojim nam se čisti Akt daje kao izvor participacije. Participacija se sastoji u izboru i realizaciji mogućnosti. "Neprestani prijelaz iz potencijalnosti u akt jest konstitutivno za samu participaciju" (IS, 53).

Mogućnosti su forma u kojoj nam se očituje poziv Božji da budemo stvoritelji samih sebe. Ostvarujući mogućnosti koje odgovaraju našoj naravi i okolnostima u kojima se nalazimo, mi ostvarujemo sami sebe i nastavljamo stvaralačku akciju Božju.

4. *Problem jedinstva i mnoštva*

Može se postaviti pitanje: kako beskonačno mnoštvo pojedinačnih akta participacije ne ruši savršeno jedinstvo božanske esencije? Prema Lavelle-u, participacija ne nadodaje ništa čistom Aktu, a niti mu išta oduzima. "Svojstveno je Aktu da je nerazdjeljivo jedinstvo. Participacija ga ne umanjuje; ona mu ništa ne oduzima" (DA, 219). "Participacija nadodaje uvijek onomu što smo, a da ništa ne nadodaje Aktu o kojem ovisi" (DA, 175).

Aktualna bića jesu samo manifestacija božanske esencije od kojih svaka očituje samo jedan njezin aspekt. Što se participacija božanske esencije dalje nastavlja, to ima sve više manifestiranih aspekata božanskog Bitka, ali On ostaje isti. "Od Bitka sva bića imaju ono što jesu. A znači staviti se na antropomorfno stanovište ako mislimo da bitak što ga primamo povećaje savršenost čistog Bitka. On nije zbroj. Uzaludno je htjeti postaviti distinkciju između onoga što je bilo prije i poslije participacije, jer to prije i to poslije ima smisla samo za nas. Ne treba reći da Bitak ne poznaje participacije, nego da je ona čitava u Njemu kao u svom supereminentnom uvjetu" (DA, 172).

Prema tome, metafizički problem kako iz apsolutnog jedinstva slijedi mnoštvo, rješaje Lavelle svojom teorijom participacije: "Čisti Akt ne proizvodi mnoštvo rušeći svoje jedinstvo, nego dajući se, da tako kažemo, na uvijek novu participaciju" (Da, 218). Lavelle to izrazuje i drugim riječima: "Ako je čisti Akt totalno participabilan, svako slobodno biće svojom nedostatnošću izaziva beskonačno mnoštvo slobodnih bića" (DA, 184).

A motiv koji determinira čisti Akt da stvara beskonačno mnoštvo novih

bića, jest Njegova beskonačna darežljivost i ljubav. "Ljubav je porijeklo i cilj participacije" (DA, 445). Ona je "stvralačka ljubav ili ljubav čiste darežljivosti" (DA, 522).

5. *Teorija intervala*

Da participacija bude moguća, traži se neka razlika, neki razmak između čistog Akta i participiranog akta. Taj razmak naziva Lavelle *intervalom*.

Realnost intervala osjećamo u našoj svijesti kao neki nedostatak, neku prazninu, koju naša težnja, volja ili nada nastoje da ispune.

To je taj interval na koji pomišljaju egzistencijalistički filozofi ističući bitnu konačnost stvorenog bitka koji ostaje uvijek bekonačno distantan od apsolutnog i savršenog Bitka. Oni govore o "pukotini", o "frakturi" bitka, kao da hoće ukazati na prisutnost, u najdubljoj unutrašnjosti stvari, neke vrste "ontološkog defekta" koji bi bio bitan za samu opstojnost svemira.

Lavelle govori o "apsolutnom intervalu" koji rastavlja ništavilo od bitka. Taj interval ispunjava čisti Akt ukoliko je on "stvoritelj samoga sebe" i participirani akt kojim svakog časa prelazimo iz ništavila u egzistenciju.

U samom bitku postoji interval između esencije i egzistencije. U Bogu je egzistencija posljedica esencije, a kod nas egzistencija stvara svoju esenciju.

"Klasična opozicija između subjekta i objekta javlja se kao najjednostavniji izražaj intervala koji rastavlja participirani akt od čistog Akta" (DA, 204), jer u apsolutnom Biću nema razlike između subjekta i objekta.

Postoji interval između onoga što jesmo i onoga što želimo biti. Naše ja ne koincidira nikada sa samim sobom: "ono je biće koje se formira, ali nije nikad formirano, koje se traži, ali se nikad ne nalazi" (DA, 211).

Postoji interval između čistog Akta i beskonačnog mnoštva pojedinačnih bića ili, kako to Lavelle ekvivalentno izrazuje, između apsolutne Slobode i pojedinačnih sloboda, jer je "svojstveno slobodi da daje egzistenciju drugoj slobodi koja, upravo jer je različna od nje, čini s njom jednu duhovnu zajednicu. U toj realnoj zajednici Boga sa samim sobom, Boga sa stvorovima, stvorova s Bogom i stvorova međusobno dolazi sloboda do svog pravog izražaja... U tom jedinstvu i mnoštvu sloboda, u međusobnim odnosima što ih različite slobode podržavaju međusobno jest sav misterij Bitka" (DA, 221).

Postoji interval između konačnog i beskonačnog. Lavelle veli: "Opreka između konačnog i beskonačnog nije ništa drugo nego manifestacija intervala koji nas rastavlja od Apsolutnoga" (DA, 236).

Uloga beskonačnog jest da nas stalno podsjeća i na naše granice i na mogućnost za nas da ih uvijek premašimo. Distanca koja nas rastavlja od

Apsolutnog jest beskonačna, ali to je zato da ne ostanemo zatvoreni u svoje granice, nego da ih premašimo razvojem našega vlastitog ja koji ide u beskonačnost.

Svijet, prostor i vrijeme jesu također intervali, a ujedno i sredstva participacije. "Svijet je interval koji rastavlja čisti Akt od akta participacije. Ali on je ujedno i ono što ispunja taj interval. On je posrednik između nas i Njega" (DA, 311).

Mi kažemo da je svijet beskonačan, a to znači da "interval koji nas rastavlja od Boga ne može nikada biti ispunjen" (DA, 374). Ali svijet je i sredstvo kojim možemo aktualizirati svoje moći i na taj način umanjiti distancu koja nas rastavlja od Boga.

Prostor i vrijeme jesu također načini kojima se interval ostvaruje. "Vrijeme nam priječi da koincidiramo s Bitkom, a i s našim vlastitim bitkom" (DA, 254). A i prostor označuje našu rastavu od čistog Akta. Ali i vrijeme i prostor jesu dvostruko sredstvo kojim se participacija ostvaruje, "putevi duhovnog progresa koji nam donose u svakom trenutku i na svakom mjestu uvijek novi predmet" (DA, 262) i tako mogućnost da pretvorimo našu virtualnost u aktualnost.

Ukratko možemo reći: svojom teorijom intervala hoće Lavelle da izrazi činjenicu konačnosti stvorenog bitka i njegove bitne beskonačne distance koja ga rastavlja od Apsolutnog. Ali svako konačno biće pozvano je da ispuni taj interval, da premosti tu beskonačnu distancu i da se približi apsolutnom koje je njegovo porijeklo, a koje je ujedno i njegov ideal i njegov cilj.

I tako, veli Lavelle, razmišljanje o intervalu neće prouzrokovati u nama nikakvu tugu, nego emociju punu ozbiljnosti koja je nerastavljiva od svijesti i naše ovisnosti o stvaralačkom aktu, a ujedno i nužnosti da ostvarujući sami sebe doprinesemo transformiranju lica svijeta.

C) METAFIZIKA REALNOSTI

U "*Uvodu u ontologiju*" Lavelle razlikuje bitak, egzistenciju i realnost. Bitak je apsolutni Bitak, čisti Akt, egzistencija je participirani akt, realnost nije akt: to je stvar, materija, prostor i svijet.

Lavelle veli: "Ove tri riječi (bitak, egzistencija, realnost) otkrivaju nam tri različita stava duha prema participaciji: prvi je promatra u svom izvoru, drugi u svom aktu, treći u svom učinku" (IO, 8).

1. *Realnost kao fenomen*

Realnost je ono što se pokazuje subjektu u formi datosti, i zato ona nije ništa drugo za nas nego pojava ili fenomen. "Reći da je ona objekt, to

znači reći istu stvar, jer je svojstveno objektu da ga subjekt shvaća kao nešto što je njemu vanjsko, ali ipak u odnosu s njim" (IO, 49). Objekt je "za mene samo pojava ili fenomen ili reprezentacija" (IS, 172). "Svaka realnost je za nas nužno površna..., ona je uvijek realnost objekta ili pojave ili fenomena" (IO, 50).

Ipak Lavelle uviđa da se realnost ne može svesti na onu jednostavnu fenomenalnu egzistenciju na koju ju je idealizam htio svesti. Relnost ima, kako on veli, "beskonačnu dubinu!" (IO, 50). Ta se dubina otkriva u afektivnosti kojom se uspostavlja kontakt između realnosti i naše egzistencije. Lavelle veli: "Nema intenzivnije i dublje emocije od one koju osjećamo u metafizičkom istraživanju, kad otkrijemo homogenost između nama vanjskog svijeta i svijeta što ga nosimo u sebi. Jer naše ja, koje je dotle izgledalo kratkotrajno i nestalno, stiče odsele stabilnost koja je oznaka bitka i cjeline, dok cjelina stiče intimnost kojom, mjesto da nas uništi, ne prestaje da nas shvaća i da nam odgovara" (IS, 134).

Ali u toj univerzalnoj homogenosti i intimnosti briše se razlika između realnosti i egzistencije koju je Lavelle prvotno tako radikalno postavio. Realnost dobiva "beskonačnu dubinu" i prestaje biti čisto fenomenalna realnost.

2. *Materija*

"Mi ne stvaramo materiju, veli Lavelle, nema za nju prvog početka; mi je sretamo uvijek pred nama i mi se ograničujemo da joj dadnemo uvijek novi oblik" (DA, 375-376).

Čim počne participacija, "svijet nam se javlja u formi skupa materijalnih fenomena; on je tada samo manifestacija i slika toga akta participacije" (DA, 316).

Materija označuje našu rastavu s obzirom na čisti Akt. Zato je ona za nas otpornost koju treba svladati i teret koji nas tišti. Ali ona je ujedno i sredstvo participacije. Ona nam omogućuje da izađemo iz samih sebe, da prodremo u unutrašnjost realnosti, da preobrazimo našu virtualnost u aktualnost. Ona je "sredstvo kojim se naše unutrašnje biće manifestira i realizira" (DA, 466). "Materija se dakle može definirati kao uvjet mogućnosti participacije: negativni dar koji smo primili i bez koga ne bismo bili rastavljeni od čistog Akta, ali bez koga ne bismo primili od Njega, kao nagradu naših napora, ono što naša čista inicijativa ne bi dostajala da nam dadne. Ona je negativnost čistog Akta" (DA, 320).

Prema Lavelle-u, materija ima trostruku ulogu: prvo, ona ograničuje našu aktivnost, ali u isto vrijeme ona je sili da stupi u akciju: bez nje bi naša aktivnost ostala u stanju potencijalnosti; drugo, materija nas individualizira.

Ona rastavlja individue jedne od drugih. Ona čini da duhovni život za svakog od njih ostaje tajna. Ali ta individualizacija koja dolazi od materije jest uvjet one individualizacije koja dolazi od forme i koja je sasvim druge naravi. I konačno, materija koja rastavlja individue jedne o drugih jest ujedno i sredstvo koje im omogućuje međusobnu komunikaciju. "Materija je dakle za svaku svijest organ kojim se ona izrazuje i formira, a ona je u isto vrijeme organ kojim se različite svijesti rastavljaju i sjedinjuju" (DA, 322).

Kakva vrsta opstojnosti pripada materiji? Lavelle veli: "Materija ne može imati egzistenciju u sebi, jer egzistencija u sebi može pripadati samo aktu koji je ipseitet. Materija može egzistirati samo za svijest ili za neki ipseitet, što znači da ona može biti samo fenomen" (DA, 465-466).

Materija je ono što nije ja i nije u stanju da ikad rekne ja" (IS, 161). Ali ona se može staviti u odnos s nekim ja, tj. kao fenomen.

Materijalni je svijet uvijek samo perspektiva na totalitet stvarnosti. Postoji mnoštvo različitih perspektiva i "sama materija nije ništa drugo nego mogućnost svih perspektiva i zakon koji ih ujedinjuje" (IS, 161). Neispravno bi bilo pomišljati, nadodaje Lavelle, da iza tih različitih perspektiva postoji neki apsolutni objekt koji ih sve podržaje: to bi bio objekt u sebi kao takav. Ali objekt, to je što po definiciji ne može biti nešto što bi bilo u sebi.

3. *Prostor i vrijeme*

Realnost dobiva formu po prostoru. "Prostor nije stvar nego uvjet koji čini da postoje za nas stvari: u sebi on nije ništa. Može se istina reći da je on odnos stvari međusobno, ali on je najprije odnos stvari s nama koji determinira zatim odnos stvari međusobno... Prostor nije ništa drugo nego perspektiva svijesti na totalitet bitka" (AH, 276).

Prostor nije supstancija kao što je tvrdio Descartes. "Treba reći naprotiv da je on isključenje svake supstancijalnosti. Nema u njemu ništa realnoga ili što bi se moglo spoznati: on je ono što nema esencije" (AH, 277).

Govorimo o beskonačnosti prostora. U toj beskonačnosti, veli Levelle, imamo neku vrstu predstave posvudašnje prisutnosti Bitka, bitka koji je uvijek različan u svim aspektima koji ga manifestiraju, ali koji je ipak takav da je on u svakom od njih čitav u nužnoj solidarnosti sa svima drugima.

Promatran apstraktno, prostor se konfundira s materijom. Ali konkretno, prostor je vezan za vrijeme. "Vrijeme dinamizira prostor i čini od svake njegove točke središte i porijeklo beskonačnosti gibanja" (DMS, 79).

Prostorni svijet bez vremena ne bi se mogao prelaziti. Ali tada bi on presao biti prostor, što dokazuje da su prostor i vrijeme nerastavljivi.

Vrijeme je manje vezano za materiju nego prostor. Lavelle često

konfundira prostor s materijom, a naprotiv ističe subjektivni karakter vremena. "Vrijeme je čisto subjektivno" (PT, 167), "ono je sami temelj subjektivnosti" (DMS, 64). "Prividna objektivnost vremena, to je ritam fenomena u svom odnosu s ritmom naše svijesti" (TE, 235).

Prema Lavelle-u, realnost nije neposredno vremenska, nego trenutačna. "U trenutku leži sva realnost... Treba reći o realnosti da je ona uvijek čisto trenutačna, da ne prestaje rađati se i umirati obilježujući različite etape kojima se egzistencija konstituira" (IO, 60).

Samo je egzistencija vezana za vrijeme. Trenutak, jer je bez prošlosti i bez budućnosti, ne pripada vremenu. Trenutačnost realnosti jest njezin efemerni karakter. "Svijet je vječno prolazan..., on ima egzistenciju samo u trenutku..., on je kao presjek ili transverzalni plan unutar našeg duhovnog života" (DA, 312).

Neispravno je reći da tjelesa traju: samo naš duh traje. Realnost traje samo ukoliko je svijest sebi "re-prezentira". Svijet u kojem živimo dobiva od svijesti svoju prošlost, svoju budućnost i svoju historiju. On nije dakle dostatan sam sebi.

4. *Kvalitet*

Svijet nam je dat u konkretnoj i individualiziranoj formi kvaliteta. U svom djelu "*Ljudska duša*" Lavelle asocira kvalitet s vremenom, a kvantitet s prostorom: "kvantitet nadodaje prostoru mjeru, a kvalitet nadodaje vremenu varijaciju" (AH, 301).

U "*Dijalektici osjetnog svijeta*" prostor i vrijeme postaju realnost preko kvaliteta. Međutim neki su kvaliteti više vezani za prostor a drugi za aktivnost subjekta koji se odvija u vremenu.

Za Lavelle-a, kvalitet je "zadnja determinacija materije" (DMS, 156), "zadnja riječ realnosti" (DMS, 148), njezina "konkretna supstancija" (DMS, 152). "Kvalitet stvari jest i njihova esencija i njihova vrijednost..., kvalitet izrazuje dušu stvari" (AH, 200). "Kvalitet stvari, to je ono što su one u svojoj intimnosti, to je njihova afirmativna esencija i što se može nazvati njihova duša" (AH, 201). I odatle "duhovni i uvijek signifikativni karakter kvaliteta" (AH, 200).

Za Lavelle-a realnost nije apstraktna objektivnost, što bi imalo za posljedicu učiniti od kvaliteta iluziju individualne svijesti. Realnost je bitno konkretna nesvodiva na sistem pojmova i misaonih operacija. "Zabluda je čistih idealista bila što su mislili da se osjetno može svesti na njegove intelektualne elemente" (DMS, 154). Bez osjetnog nema uopće realnosti. Natstojanje da se pokuša determinirati intelektualna struktura koja odgovara svakom kvalitetu, tražeći da se kvalitet svede na tu strukturu, ima za rezultat

"apstraktnu redukciju kao što se vidi u interpretacijama boje i zvuka u optici i akustici koje, mjesto da istumače zvuk i boju, ništе ih" (DA, 298).

Kvalitet je nesvodiva raznolikost realnosti, njezino bogatstvo koje je "skandal za inteligenciju" (Hamelin).

Ta je raznolikost nužna jer konvenira da "svi apsekti date realnosti imaju individualnu formu" (AH, 293).

Lavelle govori i o subjektivnosti i o objektivnosti kvaliteta. Kvalitet, veli on, "egzistira samo za subjekt i s obzirom na njega" (DA, 295). "Neki dati kvalitet nije sam fiksna i nepromjenljiva stvar, nego se može transformirati za druga bića u različite kvalitete" (DE, 177). Prema tome, kvalitet bi bio samo subjektivna pojava. Ipak "ima u kvalitetu i nešto više od pojave" (DA, 295). Štaviše, Lavelle veli da "kvalitet ima toliko realnosti koliko i sami individualni subjekt" (DA, 296).

Osjetni kvalitet nije ekran između realnosti i nas. On dobiva "neku vrstu interiornosti, transparentnosti i spiritualnosti: on postaje najdelikatnije, najživlje i najdublje sredstvo koincidencije između realnosti i nas" (DA, 300).

5. *Smisao realnosti*

Realnost je interval koji rastavlja egzistentna bića od apsolutnog Bića, participirane akte od čistog Akta. U tom smislu svijet je izražaj naše ograničenosti i nesavršenosti, ali i uvjet realizacije našeg bića: u svijetu naš duh mora crpsti bogatstva koja ne nalazi u samom sebi. "Svijet postoji samo za duh... Svijet nije ništa drugo nego njegovo sredstvo i instrumenat" (IS, 268). Materijalna egzistencija neobično je uzdignuta tim što je ona sredstvo kojim se duhovna egzistencija ostvaruje. "Po materiji, veli Lavelle, mi uspijevamo da premašimo granice naše individualne subjektivnosti, da aktualiziramo naše vlastite mogućnosti, tj. da stvorimo naše duhovno biće i komunikacijom sa svim što ga nadmašuje, da prodre u tajne apsolutnog Duha" (IS, 166). Što se duh više razvija, produbljuje i interiorizira, to se sve više približuje čistom Aktu. Na najvišem stupnju duha predmeti vanjskog svijeta "kao da iščezavaju" (DA, 307). Ali oni ne mogu iščeznuti.

Tim Lavelle afirmira apsolutnu transcendentnost Bitka s obzirom na egzistenciju, ali i nužnost svijeta za realizaciju egzistencije. Akt participacije koji teži prema čistom Aktu ne može dovesti do akozmizma, jer bi to značilo i supresiju konačnog subjekta, a i same participacije.

Ali, prema shvaćanju Lavelle-ovu, isti akt prticipacije koji teži prema čistom Aktu, dakle prema akozmizmu, stvara i različite aspekte svijeta. "Najmanji gest što ga učinimo izgleda da nam otkriva formu realnosti koja je dotad ostala zakopana. Mi vidimo da se formiraju u svemiru, u intelektualnom, estetskom, političkom, religioznom području mnoštvo različitih, ali konvergentnih perspektiva. I svaka od njih dobiva tim više kompleksnosti, finoće i unutrašnjeg jedinstva, što je sama aktivnost koja je proizvodi veća" (DA, 306).

Ideal je za Lavelle-a ne eliminiranje svijeta ili asketsko povlačenje iz svijeta, nego afirmiranje svijeta. "Ja trebam jedan predmet na koji se moj pogled može zaustaviti, neko biće različno od mene na koje mogu upraviti svoju ljubav i koje odgovara na nju" (DA, 307). I da sretnem to biće, ja trebam svijet. Svjesni subjekti nalaze u realnosti sredstvo međusobne komunikacije. Realnost ih rastavlja i sjedinjuje. To sjedinjenje daje značenje svijetu. Ono je smisao svijeta, smisao realnosti.

D) PROBLEM ZLA

Jedan od glavnih metafizičkih problema jest problem zla. "Zlo je skandal svijeta. Ono je za nas temeljni problem. Ono čini da je svijet za nas problem. Ono nam nameće svoju prisutnost, a da je ne možemo otkloniti" (MS, 31). O problemu zla govori Lavelle u svojim djelima: *Le Mal et la Souffrance* i *Traité des Valeurs*.

Lavelle razlikuje dvije glavne forme zla: osjetno zlo koje ne ovisi o našoj volji i moralno zlo koje ovisi o volji onoga koji ga čini.

1. *Osjetno zlo*

Osjetno zlo javlja se u formi boli i patnje. Bol je vezana za tijelo i, prema tome, za trenutak, a patnja izrazuje permanentno stanje našega bića: ona prodire u samu bit njegovu. U boli tijelo je u prvom planu, a svojstveno je tijelu da nas stavlja u odnos sa stvarima. Patnja je, naprotiv, mnogo kompleksnija. Mi patimo ne u odnosu sa stvarima, nego u odnosu s drugim bićima. "Mogućnost patnje mjeri intimnost i intenzivnost veza koje nas spajaju s drugim svjesnim bićem. Mi ne patimo u našim odnosima s onima koji su nam indiferentni: štaviše, indifirentnost je za nas neka vrsta zaštite proti patnji" (MS, 90). Razlika između boli i patnje može se izraziti i ovako: "Osjećam bol sa svojim tijelom, a patim s čitavim svojim bićem" (MS, 91).

Bol (kao i patnja) znak je naše pasivnosti, ograničenosti i nesavršenosti. Ona je vezana direktno ili indirektno za sve forme zla. Ipak, u strogom smislu riječi, ona nije zlo. "Zlo se ne može definirati svojim odnosom prema osjećajnosti, nego svojim odnosom prema volji" (MS, 50). A bol je samo afekcija osjećajnosti.

Ali i bol je za nas problem. Problem boli ne može se riješiti apstraktnim formulama. "Svaki nosi svoju bol na način koji je njemu sovjstven" (MS, 96). I svaki daje svojoj boli posebni smisao i značenje.

Bol koja nas je snašla nije po sebi zla: ona je upozorenje na zlo koje nam prijeti, simptom koji treba da mobilizira sve naše unutrašnje moći i upravi ih prema našoj obrani.

Bol nas profinjuje i produbljuje. I najneznatnija bol ima neku vrstu "metafizičke dubine". Fizička bol otkriva nam prisutnost našeg tijela i delikatnost njegove strukture. A moralna patnja otkriva nama samima sve ono što duboko ljubimo.

"Bol je uvijek ozbiljna i ona daje životu njegovu ozbiljnost... Ona nam omogućuje da mjerimo stupanj ozbiljnosti koji smo u stanju da dademo životu" (MS, 114). Bol postaje tako uvjet našega unutrašnjeg progesa.

Bol produbljuje i našu vezu s drugim. "Bića koja najviše ljubimo zadaju nam najviše boli kao i najviše veselja" (MS, 118).

Bol je, konačno, sredstvo unutrašnjeg čišćenja. Naravno, bol kao takva ne čisti. Svako čišćenje ostvaruje se reakcijom duše na učinjenu krivicu, a ta se reakcija očituje u boli. Bol nas može očistiti samo ako je dragovoljno primimo, ako postoji stvarna veza između nje i krivice, ako krivica rađa bol refleksijom koja se odnosi na nju i koja je transformira: a to je sama definicija kajanja.

I tako bol prestaje biti "neshvatljivi skandal" i zlo u strogom smislu riječi, jer ona "može postati princip našega duhovnog preobraženja" (TV I, 702).

2. *Moralno zlo*

Moralno zlo jest pravo zlo, jer to nije pasivna afekcija kao bol, nego akt slobodne volje koja afirmira zlo.

Zlo se uvijek javlja kao opreka dobru. "Dobro je najviša afirmacija, a zlo je najviša negacija" (TV I, 673).

U opoziciji dobra i zla, "dobro se javlja uvijek pod konstruktivnim aspektom, a zlo pod destruktivnim aspektom" (TV I, 690).

Dobro je harmonija, a zlo je "rastava, prekid harmonije bilo u istom biću, bilo među bićima" (MS, 53).

Dobro je afirmacija bitka, a "zlo u svojoj najdecizivnijoj formi sastoji se u radikalnoj negaciji bitka" (TV I, 442). Zlo zapostavlja bitak prividnosti i "tu supstituciju prividnosti bitku nalazimo u svim vrstama zla" (TV I, 682).

Kad se gleda iz perspektive vrednota, zlo je "preferencija koju dajemo nižim vrednotama nad višim vrednotama i podređivanje ovih onima" (TV I, 672). Prema tome, zlo je rušenje hijerarhije vrednota.

Iz ovih definicija zla slijedi da je zlo za Lavelle-a pozitivna realnost. On to izričito veli: "Zlo je pozitivna realnost. Ono je u samoj volji namjera

da rušimo ili uništimo" (IO, 93). "Zlo nije ništa drugo nego volja koja hoće da zapriječi dobro ili da ga uništi" (TV I, 693). "Zlo je uvijek negativno, restriktivno i destruktivno u svojim učincima, iako je uvijek pozitivno u samoj volji da niječe, da ograniči ili da ruši" (TV I, 694).

I zato, iako je zlo negativno s obzirom na dobro, "ono je pozitivno ako se promatra u volji ne termin prema kojem ona teži, nego sami akt kojim za tim teži" (TV I, 685).

Zlo se ne može definirati kao negacija u smislu čiste odsutnosti neke savršenosti. Lavelle veli: "Potpuno je neispravno reći da je zlo negacija. Ono je u svakom slučaju, što je mnogo ozbiljnije, bitak negacije, tj. bitak pozitivne volje koja hoće da niječe ili ništi" (TV I, 694).

Isto tako, zlo nije ni samo privacija, tj. odsutnost savršenosti koja bi trebala da bude, kako skolastički filozofi definiraju zlo. Za zlu volju, koja je princip zla, nećemo reći da je odsutnost volje, nego volja da činimo zlo. "Isto tako, nitko ne može reći da bol nije ništa više nego negacija užitka. Mi svi znamo koliko je bol pozitivna... Isto tako nećemo reći o ružnom da je ono odsutna ljepota, nego da je ono karikirana i poništena ljepota... Nećemo reći ni da je samoljublje odsutnost ljubavi, nego isključiva ljubav samog sebe koja se okreće protiv ljubavi drugoga, niti o ratu da je on odsutnost mira, nego rušenje mira i prednosti mira" (TV I, 689).

Ukratko može se reći da u zlu ima uvijek negativni i pozitivni aspekt: u svojoj negativnosti zlo je bitno pozitivna realnost.

To daje zlu kontradiktorni karakter. "Uvijek se osjećalo, veli Lavelle, da u zlu ima neka vrsta apsurdnosti i kao logičke nemogućnosti" (TV I, 695).

3. *Problem zla*

Dobro nije problem: "ono je po definiciji rješenje svih problema" (MS, 31), ali zlo je problem. Kako da se istumači činjenica moralnog zla? Odakle zlo?

Lavelle veli: "Princip dobra i zla je u nama" (MS, 57). To je slobodna volja. Ona nosi u sebi jednaku mogućnost dobra i zla. "Izbor između opreka jest ne samo uvjet slobode, nego i njezina najelementarnija shema. Ona stvara opreke da može postojati. One su samo izražaj njezine biti, svjedočanstvo dvostruke mogućnosti koju ona nosi u sebi i bez koje ona ne bi bila ništa" (TV I, 669). Sloboda traži alternativu dobra i zla da može biti i djelovati. "Mogućnost da činimo zlo nalazi opravdanje, ako je istinito da bez nje ne bi bilo ni dobra u svijetu. Željeli bismo da postoji samo dobro. Ali to bi značilo uništiti ga svađajući ga na nužnost" (TV I, 670).

Lavelle govori o komplementarnosti dobra i zla: "Dobro i zlo nisu

samo oprečnosti koje se isključuju, nego i komplementarnosti koje traže jedna drugu i bez kojih totalitet vrednote ne bi se mogao izraziti" (TV I, 714). Kad bi bilo samo zlo, ne bismo ga pomišljali kao zlo. Kad bi bilo samo dobro, ne bismo ga pomišljali kao dobro. Dobro i zlo su solidarni kao dva termina svake relacije. "Prema tome, kad se pita zašto zlo postoji, treba odgovoriti: zato da dobro može postojati" (TV I, 714). Bilo bi kontradiktorno zamišljati slobodu kao nužnost dobra ili kao nužnost zla: na bit njezinu spada da čini bilo dobro, bilo zlo, i da nikad ne može ostati neutralna. Komplementarnost dobra i zla jest uvjet slobode svakog konačnog bića.

Ali ako zlo ima svoj izvor u slobodi, može se postaviti pitanje: zašto sloboda, koja je moć biranja, bira radije zlo nego dobro, iako je kao participacija božanske slobode bitno usmjerena prema dobru? Tu dolazimo do nečeg apsurdnog i neshvatljivog, što se može istumačiti samo rastavom između slobode i razuma, tj. tim što se sloboda može odlučiti proti razumu, što "ima u nama neko iracionalno biće komu sloboda može da podlegne" (TV I, 698).

Taj iracionalni elemenat u nama jest naša instinktivna narav. Istina, narav samo po sebi nije ni dobra ni zla: dok se sloboda ne pojavi, ona je "nevina". "Dobro i zlo nisu u naravi, nego u odnosu između naravi i slobode" (DA, 329).

Ali u naravi je "korijen svih zala, kad volja ne nastoji da ih izliječi ili da učini od njih sredstvo našega duhovnog uspona, nego ih još povećaje ili degradira duh da učini njega njihovim robom" (TV I, 700).

Ali zašto se naša volja odlučuje radije za ropstvo nego za slobodu. Tu stojimo pred misterijem slobodne volje. Taj misterij postaje još zagonentiji, ako se promatra u religioznoj perspektivi. "Sloboda dolazi od Boga, veli Lavelle .... Ona je najviši dar koji je iznad svih darova, dar kojim nam daje samu svoju bit" (DA, 357). Svojom slobodom možemo se odlučiti za Boga ili proti Bogu. Mi možemo okrenuti proti Bogu taj najviši božanski dar, pretpostaviti sami sebe Bogu, uzdignuti do apsolutnog naše konačno ja. To pretpostavlja "neku vrstu kontradikcije u dubini samoga našeg bića koje hoće da u negaciji apsolutnog Bića uzdigne do apsolutnog svoju vlastitu relativnost" (IO, 133). A to je "logička i metafizička monstruoznost isto tako kao i moralna" (TV II, 422). U religioznoj terminologiji to je grijeh. Lavelle veli: "Samo je jedna forma grijeha: to je pretpostaviti sama sebe Bogu" (DA, 357). To je radikalno zlo. Dosljedno svojoj nauci o participaciji Lavelle daje definiciju ovoga zla: "Zlo - to je participacija upotrebljena proti svom principu" (TV I, 672). Dobro, naprotiv, jest participacija koja hoće da se konformira svom principu. Iz toga slijedi da se zlo ostvaruje

samo u sferi egzistencije, a ne u sferi bitka: apsolutno Biće jest i apsolutno Dobro i ono nema opreke, jer bi to bilo samo ništavilo, a ništavilo ne postoji. I zato apsolutno zlo ne postoji: postoje samo relativna zla. I zato samo za apsolutno Biće vrijedi onaj skolastički aksiom: Ens et bonum conventuntur. Za druga bića ne postoji ta koincidencija bitka i dobra, i zlo postaje moguće.

Ali i u sferi egzistencije dobro ima primat nad zlom. Lavelle postavlja svoju teoriju opreka prema kojoj postoji nejednakost između dvije opreke: jedna ima pozitivno prvenstvo, a druga je samo njezina negacija. "Dvije opreke nisu na istom planu, jer ima jedna koja se mora najprije postaviti da je druga može nijekati, i jer se ta dihotomija među oprekama ostvaruje uvijek unutar jednog savršeno pozitivnog termina koji je sam bez opreka" (IO, 93-94).

Da dobru pripada primat nad zlom, očevidno je kad znamo da "sloboda, ukoliko bira između zla i dobra, jest sama dobro, da je zlo uvijek volja negiranja s obzirom na dobro, i konačno da se i samo zlo može obratiti u dobro" (IO, 132).

Štaviše, mi možemo činiti zlo misleći da činimo svoje dobro. "Vrhunac zla jest obožavati zlo kao dobro" (TV I, 716). To je dijabolizam.

Pa ako dobro ima uvijek primat nad zlom i ako ga treba uvijek htjeti i ljubiti, zlo je na svijetu zato da ga negiramo i da ga odstranimo. "Mi ga ne možemo nikad potpuno odstraniti, ali treba da je uvijek moguće da ga obratimo u dobro" (TV I, 700).

Život ima za nas vrijednost samo onda, "ako u njemu ima mjesta za neko dobro koje možemo shvatiti, htjeti i ljubiti. Zlo, naprotiv, jest ono što ne možemo ni shvatiti, ni ljubiti, pa i kad smo ga htjeli, i to je što nas osuđuje kad smo ga učinili, i što bi bilo osuda bitka i života, kad bi ono bilo sama njihova bit" (MS, 56-57).

U epilogu svoga djela "*Zlo i patnja*" Lavelle veli: "Mogućnost patnje nerastavljiva je od onih prirodnih granica bez kojih ne bismo imali individualne egzistencije. A mogućnost zla nerastavljiva je od naše slobode bez koje ne bismo imali duhovne egzistencije i ne bismo nikad ušli u kraljevstvo Dobra... Pa ako je istinito da smo mi dvostruka bića formirana od tijela i duha..., lako se može shvatiti da se Zlo i Patnja ne mogu nikad zaboraviti niti uništiti. Oni nam dozivlju u pamet našu ljudsku narav. Skandalom koji je nerastavljiv od njih, nemogućnošću da ih shvatimo i da ih snosimo, oni su kao svjedoci koji nas podsjećaju da je naš pravi život drugdje..." (MS, 227).

"Ali ako je naš spas od zla bez sumnje izvan svijeta, on se realizira na ovom svijetu... Na ovom svijetu također treba se boriti proti Zlu i pobijediti Zlo..." (MS, 228).

E) DUŠA I DUH

Uz materijalnu realnost postoji i duhovna realnost, uz materijalnu egzistenciju i duhovna egzistencija: egzistencija duše i duha.

O toj egzistenciji govori Lavelle posebno u djelu "*O ljudskoj duši*" koje uz druga njegova djela: *O bitku, O aktu, O vremenu i vječnosti* sačinjava tako zvanu *Dijalektiku vječne sadašnjosti*.

1. *Duša kao akt*

Prema Lavelle-u, duša se definira "odnosom našega ja s Apsolutnim" (AH, 63), ona je "izražaj moje apsolutne relacije s apsolutnim Aktom" (AH, 44). ona je "participacija Apsolutnoga" (AH, 117).

Duša nije svršena realnost, niti supstancija: ona je akt, aktivnost, aktualizacija. Njezina je esencija da je "mogućnost koja se aktualizira" (AH, 12, 467). Ona se može definirati kao "beskonačnost mogućnosti" (AH, 440).

I jer je ona mogućnost, ona je u opreci sa svakom formom materijalne ili date realnosti. "Duša ostaje uvijek za nas mogućnost, i ona se aktualizira, a da ne gubi svoj karakter aktualne mogućnosti, tj. a da se sama nikad ne transformira u stvar" (AH, 179).

Lavelle je protiv tradicionalnog shvaćanja duše kao supstancije. Zastupnici toga shvaćanja hoće tom riječju supstancija istaknuti ontološko dostojanstvo duše i dati joj neku vrstu nepomične subzistencije da je oslobode od mijenjanja i nepostojanosti njezinih svojstava, atributa ili modusa. "Ali originalnost duše, veli Lavelle, bila bi radije da je ona nepostojanija od najnepostojanijih stvari, da je ona aktivnost uvijek u opasnosti, koju treba uvijek obnavljati, koja je uvijek izvrgnuta da popusti i pane, i koja je u oscilaciji između spiritualnosti kojoj se uvijek lako može da iznevjeri, ali koja se njoj nikad ne iznevjeruje, i materijalnosti koja je samo sredstvo kojim se ona realizira, ali koja uvijek prijeti da je nadvlada i povuče za sobom. Duša dakle daje samoj sebi svoju sudbinu: što je lako istumačiti u koncepciji prema kojoj je duša aktivnost koja ne prestaje da se bori za svoju pobjedu, a nemoguće shvatiti u teoriji duše - supstancije, gdje bi trebalo pokazati kako dušu njezini vlastiti modaliteti mogu neprestano transformirati" (AH, 207-208).

Šta bi bila duša, pita se Lavelle, bez tih modaliteta ili atributa, ako ne čista neodređenost. I odakle bi dolazili ti atributi da se sjedine s njom? I kako bi se oni mogli tako usko s njom spojiti da se mogu u pravom smislu riječi nazvati njezini atributi? (AH, 141).

Ne postoji dakle supstancija kao ontološka podloga duševnih akta: duša je akt, a ne supstancija.

Lavelle govori o "genezi duše", jer duša može biti spiritualni princip samo uz uvjet da ona nije ništa drugo nego "moć da stvara samu sebe" (AH, 117), tj. da aktualizira svoje vlastite mogućnosti.

Ako je duša aktualizacija mogućnosti, ta se aktualizacija može ostvariti samo u vremenu. Lavelle veli: "Vrijeme se može definirati samo kao ostvarenje mogućnosti: a u ostvarenju mogućnosti duša se ostvaruje" (AH, 169). Vrijeme je sredstvo koje duša stvara da može ostvariti samu sebe: ona stvara vrijeme kao što stvara samu sebe. "I vrijeme joj je svakog trenutka nužno da omogući konverziju budućnosti u prošlost, svoje mogućnosti u svoju esenciju. Ali mogućnost i esencija nisu ni jedna ni druga uključene u vrijeme: one su obadvije nevremenske. I prijelaz jedne u drugu jest kao trag vremena u vječnosti" (AH, 217).

I zato, iako duša treba vrijeme da se može realizirati, ona sama nije u vremenu, jer "akt kojim ona stvara vrijeme ne može sam biti uključen u vrijeme" (AH, 172).

A ako je duši potrebno vrijeme da može ostvariti svoju esenciju, to znači da "esencija duša nije konstituirana esencija, nego esencija koja se konstituira. To je razlog zašto dijalektičko gibanje koje me ostvaruje ide od egzistencije do esencije, a ne od esencije do egzistencije" (AH, 232). To gibanje od egzistencije do esencije, po mišljenju Lavelle-ovu, daje životu njegovo značenje: "on bi ga izgubio, kad ne bi bio ništa drugo nego stupanje u egzistenciju esencije koja, prestajući biti naše djelo, ne bi se mogla nazvati našom" (AH, 212).

Lavelle insistira na toj tvrdnji da je egzistencija prije esencije: "Egzistencija stvara esenciju; ona nalazi samo u esenciji svoje vlastito ostvarenje" (AH, 233). "Esencija duše posljedica je njezine egzistencije" (AH, 152). "Esencija je detemporalizirani plod našega vremenskog života" (AH, 217).

Ali iako egzistencija ostvaruje esenciju, ipak esencija predstavlja veću vrednotu od egzistencije: "esencija je vrednota koja mora opravdati egzistenciju, jer prema njoj teži egzistencija" (DE, 31).

I tako Lavelle dovodi dušu u vezu s vrednotom. "Duša je bitno aktivnost koja stvara vrednote" (AH, 201). U svim svojim akcijama ona traži vrednotu. Gdje je vrednota odsutna i duša je odsutna. Ona je "porijeklo svih vrednota i sami princip kojim se vrednota prepoznaje i aktualizira" (AH, 205).

2. *Klasifikacija duševnih moći*

Lavelle postavlja novu klasifikaciju duševnih moći. On joj daje ontološki temelj i razlikuje: reprezentativnu i noetičku moć (s obzirom na odnos našega ja s totalitetom stvarnosti), volitivnu i mnemoničku moć (s

obzirom na odnos našega ja sa samim sobom), ekspresivnu i afektivnu moć (s obzirom na odnos našega ja s drugim ja).

a) *Reprezentativna i noetička moć*

Naša svijest dolazi u kontakt s vanjskom relnošću koju ona nije stvorila i koja joj je data u formi predstave, reprezentacije.

Ukoliko je svijet za nas reprezentirani svijet, on je čisti prizor. A jer je svaki prizor vizuelni prizor, odatle važnost vizuelne moći u teoriji spoznaje i njezinog značenja u teoriji odnosa između bitka i fenomena. "Može se, veli Lavelle, lako pokazati, s jedne strane, da spoznaja nije ništa drugo nego sistematizacija svijeta vizuelne moći, a s druge strane, da samo vizuelna moć daje svijetu karakter fenomenalnosti" (AH, 280).

A ako je svemir zapravo svemir vizuelne moći, onda je svjetlo u konačnoj liniji "njegova prava supstancija" (AH, 282).

Važnost predstave (a prema tome i reprezentativne moći) jest u tom što po njoj naša svijest dobiva sadržaj koji joj odgovara, naše ja obogaćuje se beskonačno i aktualizira jednu od svojih bitnih moći, tj. samu svoju bit.

Ali predstava je samo prva etapa u procesu spoznaje. Uz osjetni svijet postoji i inteligibilni svijet, uz reprezentativnu moć postoji i noetička moć koja transformira predstavu u pojam i ideju, i koja unosi jedinstvo u svijet fenomena pomoću kategorija.

Opozicija reprezentativne i noetičke moći odgovara opoziciji materije i forme koja dominira čitavom tradicionalnom filozofijom od Aristotela do Kanta. Lavelle daje toj opoziciji novo tumačenje. Materija i forma jesu dva aspekta participacije: materija, kao data realnost, izrazuje aspekt ograničenja akta participacije, njegov dopunjak koji mu donosi ono što mu nedostaje, a forma izrazuje aspekt kojim duh penetrira datu realnost i čini od nje svijet spoznaje. I zato "nema forme koja nije forma neke materije, ni materije koja nije materija neke forme" (AH, 293). Forma je uvijek imanentna materiji, materija je uvijek informirana.

Tim se tumači suglasnost između materije i forme. "Ta suglasnost, veli Lavelle, ostaje u kantizmu neka vrsta misterija: jer nitko si ne može predstaviti na koji način osjetna mnogostrukost može odgovarati misaonoj kategoriji. Ako je ona apsolutno neodređena, bilo koja kategorija morala bi joj se moći primijeniti, bilo gdje i bilo kako. A ako u osjetnom materijalu postoje neki znakovi koji reguliraju upotrebu kategorije, razlika se između osjetnog i konceptualnog ruši: pojam je već prisutan unutar osjetnog" (AH, 295).

Lavelle pravi razliku između pojma, ideje i kategorije. I pojmovi, i ideje i kategorije unose jedinstvo u svijet fenomena, ali na različit način.

Kategorije izriču različite načine na koje se forma može nametnuti materiji. U djelu "*O ljudskoj duši*" Lavelle iznosi slijedeće kategorije: prostor i vrijeme, kvantitet i kvalitet, kauzalnost i recipročnost.

Prostor je uvjet koji čini da postoje za nas vanjske stvari. On nije ništa drugo nego "perspektiva svijesti na totalitet bitka" (AH, 276). On je prva forma intervala koji rastavlja konačni bitak od beskonačnog Bitka. On je forma konačnosti u svom odnosu s Beskonaćnim.

Vrijeme, kao kategorija, jest uvjet aktualizacije egzistentnih subjekata. Kao i prostor tako i vrijeme znači našu relativnu rastavu od Bitka: "Vrijeme rastavlja partikularni bitak od Totaliteta bitka" (TE, 18).

Kategorije prostora i vremena (a tako i druge kategorije) javljaju se kao izražaj korelacije koja postoji između jedinstva duha i beskonačne raznolikosti fenomena. Duh ne ništi te raznolikosti, nego je supsumira pod svoje jedinstvo.

U tom se sastoji i uloga kategorije *kvantiteta* i kategorije *kvaliteta*. Postoji dvostruka korelacija između prostora i kvantiteta s jedne strane, vremena i kvaliteta s druge strane. Kvantitet nadodaje prostoru mjeru: kvantitet mjeri prostor, a kvalitet nadodaje vremenu varijaciju.

Krivo je mišljenje, veli Lavelle, da shvatljivost pripada samo kvantitetu a kvalitet da je nešto što je po sebi neshvatljivo i zato da se mora svesti na kvantitet. Kvalitet se ne može svesti na kvantitet. Kategorijom kvantiteta pomišljamo apstraktnu raznolikost objekata, a kategorijom kvaliteta dajemo toj raznolikosti realnu formu. Kategorijom kvaliteta pomišljamo da je realnost individualizirana do zadnje točke, da se svaki njezin aspekt razlikuje od svih drugih i da se ne može konfundirati ni s kojim drugim. A to bi se moglo izraziti i drukčije pa reći da je "princip individualizacije isto tako neophodan za duh kao i princip indentiteta, i da pripada samoj njegovoj naravi, a ne da se može smatrati neuspjehom za duh" (AH, 301).

Uz kategorije prostora i vremena, kvantiteta i kvaliteta, Lavelle spominje još kategorije *kauzalnosti* i *recipročnosti*. On razlikuje dvije vrste kauzalnosti: metafizičku i fenomenalnu kauzalnost.

Metafizička kauzalnost jest ona kojom subjekt daje sebi bitak, ukoliko je on "uzrok samoga sebe". U svijesti slobode doživljujemo tu kauzalnost. Lavelle je naziva i "transcendentnom", jer metafizički uzrok ne djeluje u svijetu fenomena: fenomeni se ne mogu smatrati njegovim učincima.

Uz ovu metafizičku ili transfenomenalnu kauzalnost, postoji i "fizička" ili "interfenomenalna" kauzalnost (IS, 102). Kao Malebranche i Hume, tako i Lavelle misli da jedan fenomen ne može proizvesti drugi. I zato fenomenalna kauzalnost ne znači realnu ovisnost učinka o uzroku, nego se svađa na "logičko jedinstvo između termina sukcesije" (AH, 305), i na njihov reciprocitet.

Jedinstvo u svijet fenomena unose ne samo kategorije nego i *pojmovi* i *ideje*.

Kategorije izriču uvjete mogućnosti svakog objekta mišljenja. A pojam je "sam objekt promatran u njegovoj mogućnosti, a ne u njegovoj realnosti" (AH, 308). A u toj je mogućnosti njegova općenitost i njegova shvatljivost.

Pojam je zakon konstrukcije objekta: njim pokušajemo rekonstruirati stvar u njezinim bitnim elementima. Zato je konceptualno mišljenje bitno konstruktivno mišljenje, i lako možemo imati iluziju da njim vršimo neku stvaralačku akciju: budući da mi formiramo pojam, mi mislimo da tim samim asistiramo samom formiranju stvari. To je iluzija apsolutnog idealizma. Ali iako dajemo bitak pojmu, ipak pojam izrazuje "ontološku nužnost" (AH, 309), koja je neovisna o nama.

Pojam izrazuje aktivnost duha kojom pomišljamo realnost, ali ništa nam ne dokazuje o značenju realnosti. Da otkrijemo to značenje treba se uzdignuti od pojma do ideje. Razlika između pojma i ideje jest u tom što je "pojam shema kojom rekonstruiramo stvar izvana a ideja je ona vrednota (tj. ona relacija s apsolutnim) koja daje svakoj stvari njezino značenje, koju ne možemo spoznati drukčije nego realizirajući je ili, što je potpuno isto, realizirajući sami sebe u njoj po njoj" (AH, 316).

Pojam pretpostavlja osjetnu realnost i traži da je rekonstruira, a ideja zahtijeva osjetnu realnost u kojoj traži da se inkarnira.

Ništa nas ne sili da realiziramo pojam koji ostaje uvijek u nama kao čista mogućnost, a ideja nosi u sebi uvijek zahtjev realizacije.

Pojam je temelj naše intelektualne i naše tehničke aktivnosti, a ideja je temelj naše duhovne, umjetničke i moralne aktivnosti.

Postoji stoljetni konflikt među filozofima: kakva realnost pripada ideji. Lavelle veli da je "pravi filozof onaj tko ima dosta snage mišljenja da uvidi da se bitak ne nalazi drugdje" (AH, 128). Ipak, samo posredstvom fenomena ideja se konstituira i postaje u pravom smislu riječi naša.

b) *Volitivna i mnemonička moć*

Reprezentativna i noetička moć dolaze do izražaja u spoznaji vanjskog svijeta, volitivna i mnemonička moć u formiranju našega ja.

Volja je moć po kojoj je duša uzrok same sebe: ona je stvaralačka moć u svojoj najčišćoj originalnosti.

Volja je autonomna po definiciji, ali ta se autonomija mora steći u borbi: čim ta borba prestane, sve se povraća na inerciju materije ili na spontanost naravi.

I ukoliko volja hoće svoju vlastitu neovisnost, ona hoće nešto drugo

nego što joj je aktualno dato. Ona se nikad ne može zadovoljiti sa svijetom kakav jest, nego teži za njegovom transformacijom.

Ali svijet, fenomenalna realnost jest za volju samo uvjet vlastite realizacije. Volja preko fenomenalne realnosti, a duša preko volje teži za transformiranjem svojih vlastitih mogućnosti u realnost i tako za stvaranjem svoje vlastite esencije.

Volja je princip aktivnosti: ona ne može ostati intencionalna ili idealna, nego hoće da prijeđe u akt. Ta težnja ide u beskonačnost. Ona je, u vremenskom trajanju konačnog bića, slika beskonačnosti i vječnosti Akta od kojeg potječe.

*

Mnemonička moć definira samu bit našega ja ukoliko je ono postalo ono što jest, tj. ukoliko su se njegove mogućnosti aktualizirale. Veza našega ja i pamćenja tako je uska da, kad bi se pamćenje odjedanput izgubilo, mi bismo bili nesposobni da si predstavimo budućnost koja je samo "anticipirana prošlost", mi bismo imali samo trenutačnu egzistenciju i bili bismo svedeni na stanje materijalne realnosti.

Pamćenje je spoznaja promatrana ne u svojoj objektivnosti, nego u njezinoj relaciji s našom vlastitom subjektivnošću. To je konverzija objektivnosti u subjektivnost, prijelaz egzistencije u esenciju, svađanje objekta reprezentacije na akt koji ga sam sebi reprezentira.

Pamćenje realizira onu identičnost spoznajnog subjekta i spoznatog objekta koja je i ideal i granica svake spoznaje. I zato veli Lavelle: "Pamćenje je princip svih rješenja koja možemo dati problemu spoznaje, jer ono uspostavlja identičnost, koju spoznaja neprestano prekida, između spoznajnog subjekta i spoznatog objekta" (AH, 368). Ono interiorizira, spiritualizira i imortalizira objekt spoznaje i čini ga nama konsupstancijalnim.

"Pamćenje - to smo mi sami" (TE, 316). To je prošlost koju nosimo u sebi, koju samo mi poznajemo, koja sačinjava našu vlastitu originalnost, našu tajnu, a kojom formiramo i naše duhovno biće.

Pamćenje svjedoči o nužnosti za sve stvari da moraju iščeznuti i tek onda prijeći iz materijalne ili fenomenalne egzistencije u duhovnu, tj. apsolutnu egzistenciju.

Samo nas pamćenje upoznaje s čistom esencijom stvari. Kao da nam fenomen, u momentu kad iščezaje, pokazuje sakriveni bitak kojega je on bio samo manifestacija.

A čudnim paradoksom, otkrivajući nam pravu esenciju stvari, pamćenje nam otkriva i našu vlastitu esenciju.

c) *Ekspresivna i afektivna moć*

Uz reprezentativnu i noetičku moć kojima duša dolazi do spoznaje vanjskog svijeta (ne-ja), uz volitivnu i mnemoničku moć kojima se naše ja konstituira, postoji još ekspresivna i afektivna moć kojima se duša izrazuje i komunicira s drugim dušama.

Izražaj je bitan za dušu. Biti, znači za nju izražavati se.

Prvi aspekt ekspresivnosti jest tijelo. "Roditi se, steći tijelo, stupiti u svijet, to znači početi izražavati se" (AH, 388).

Taj izražaj javlja se na samoj površini tijela, ondje gdje je on neposredno vidljiv za drugoga. Zato je forma tijela sami izražaj naše duše, naša vidljiva duša. "Duša je, veli Lavelle, unutrašnje gibanje koje se imobilizira u formi" (AH, 389). Čitava naša bit otkriva se u toj nepomičnoj formi.

Privilegiranu ulogu, kao izražaj duše, ima lice ukoliko je ono sjedište osjetnih organa, polazna i dolazna točka svih komunikacionih linija između svemira i nas, ogledalo svih naših intencija i svih naših emocija. To je jedini dio tijela koji nam civilizacija dopušta da pokazujemo, kao da se naša duša stidi one animalne indivudalnosti u kojoj je ukorijenjena, ali iznad koje se uzdiže i od koje se želi osloboditi. "Lice je, veli Lavelle, u samom tijelu neka vrsta totalnog dijela koji izrazuje čitavu dušu. I zato je u njemu neka estetska moć koja nadmašuje estetsku moć čitavog ostalog tijela: nema ništa ljepšeg i ništa ružnijeg na svijetu od ljudskog lica. Živa harmonija dijelova tijela još je potpuno geometrijska: u licu, geometrija se je transformirala u psihologiju" (TV II, 332).

Čitavo je lice kao pogled što ga sami pogled osvijetljuje. U svojoj vidljivoj pokretnosti, pogled nam odaje permanetnu tajnu same duše, različitu vrijednost koju ona pripisuje stvarima, utisak koji prima od njih i sve moguće načine intimne predanosti drugom biću ili hladne distantnosti. Čak i na licu slijepca mi tražimo blistanje odsutnog pogleda.

A možemo govoriti o ekspresivnosti čitavog tijela: ono je neposredni izražaj naše naravi i svih fluktuacija kojima je ona podvrgnuta u svom odnosu s vanjskim svijetom.

Uz ovu spontanu ekspresivnost postoji i svjesna ekspresivnost koja se očituje u jeziku. Jezikom izrazujemo akte mišljenja. I zato se noetička moć ne može zamisliti neovisno o ekspresivnoj moći.

Kao što je tijelo izražaj naše individualne esencije, tako je jezik izražaj inter-individualnih odnosa: njim naime stupamo u komunikaciju s drugim misaonim bićima. "Jezik je svjedok duha i sredstvo komunikacije među duhovima" (PE, 21). A i ja sam "ne shvaćam ništa osim ako to pokušam izraziti riječima" (PE, 119). I zato govori Lavelle o jeziku kao drugom aspektu ekspresivnosti.

A treći je aspekt - umjetnost. Područje umjetnosti jest čitava priroda, ali ne u svojoj objektivnosti (to je predmet znanosti), nego u svojoj ekspresivnosti. Nema nijednog predmeta u svijetu, a da ga umjetnost ne bi mogla svesti na ekspresivnu formu.

U umjetnosti naša se duša izrazuje, a predmeti su za nju samo sredstva ili pretekst kojima se ona služi da postigne taj cilj.

Svijet umjetnosti različit je od svijeta prirode: umjetnost daje prirodi smisao, vrijednost neovisno o svakom odnosu s realnošću stvari i s potrebama tijela.

Iz toga se može lako izvesti nevremenski karakter koji je sama bit umjetnosti. Mi kažemo za svaki predmet da prolazi, a za umjetnost da ne prolazi. I istinito je reći da ona traži vječno u vremenskom. Nju naime ne interesira realni predmet, jer je to samo fenomen koji u vremenu nastaje i nestaje, nego svađa fenomen na izražajnu formu koja ima smisla samo za našu dušu i koju naša duša može u njoj uvijek ponovno naći. Isto tako nema umjetničkog djela koje ne nosi u sebi nešto beskonačno, a to besko načno nije ništa drugo nego beskonačnost duše koja otkriva u svakom predmetu, u kojem prepoznaje samu sebe, inkarnaciju svoga mogućeg bitka.

Iako je i ekspresivnost sredstvo komunikacije s drugima, ipak samo *afektivnost* ostvaruje ontološku intimnu vezu između dvije svijesti.

Egzistencija drugog bića koja mi je čuvstveno indiferentna jest za mene strana ili fenomenalna egzistencija. To znači da ona za mene nije ništa. Ja mogu postaviti nečiju egzistenciju samo ako se interesiram za nju, ako me njezina prisutnost čuvstveno aficira. Konstantnost, intenzivnost i oscilacije toga čuvstva mjere dubinu moga odnosa s drugim egzistencijama.

Afektivnost otkriva našu solidarnost s obzirom na sami totalitet bitka, tj. s obzirom na nas same, na druga bića i na same fenomene koji su uvjeti svih individualnih egzistencija. I zato je afektivnost znak naše veze ili naše rastave s obzirom na sve što nas okružuje.

Afektivnost nam otkriva ontološku vrijednost bića i realnosti. U indiferentnosti i stvari i bića ostaju za nas samo fenomeni. I zato se može reći da afektivnost nije u opreci sa spoznajom: to je suptilna i duboka spoznaja koja nadilazi čisto reprezentativnu spoznaju i koja nam omogućuje da prodremo u samu unutrašnjost bića, dok nas reperezentativna spoznaja ustavlja samo na njihovoj površini.

I zato izgleda da afektivna moć karakterizira na dublji način dušu nego druge njezine moći: jer inteligencija nas usmjeruje na zapažanje fenomenalne realnosti, a volja na proizvađanje nekog djela. A za afektivnu moć vezana je sudbina samog našeg bića. Za onoga koji je bez afektivnosti kažemo da je "bez duše".

I zato se ljubav, kao temeljni afektivni fenomen, može smatrati kao "najviša moć duše, ona koja najbolje izrazuje njezinu bit i čini od nje u pravom smislu riječi dušu" (AH, 445).

*

Duševne moći ne ruše jedinstvo duše. Jedinstvo duše jest "jedinstvo akta kojim se ona konstituira u svom odnosu s totalitetom stvanosti" (AH, 446), a nalazi svoj izražaj u mnoštvu pojedinačnih moći od kojih svaka otkriva jedan aspekt njezine naravi. Svi novi modaliteti koje ona može poprimiti jesu samo pojedinačne specifikacije osjetne ili konceptualne spoznaje, volitivne ili mnemoničke aktivnosti, ekspresivne ili afektivne interkomunikacije. Lavelle veli: "Problem jedinstva duše jest nerastavljiv od problema klasifikacije i hijerarhije njezinih moći. Jer duševne moći, mjesto da raskidaju jedinstvo duše, svjedoče o njemu i ostvruju ga" (AH, 431).

A i jedinstvo duše i mnoštvo njezinih moći tumači Lavelle svojom metafizičkom teorijom participacije. "Ontološka relacija između čistog Akta i slobode, ukoliko je ona konstitutivna za pojedinačne svijesti, jest temelj psihološke relacije između duše i njezinih moći" (AH, 433). Različite duševne moći nisu ništa drugo nego "participacija u aktu, tako da one temelje samo jedinstvo duše u njezinoj relaciji s jedinstvom svijeta" (AH, 444).

3. *Veza duše i tijela*

S obzirom na vezu između duše i tijela, Lavelle veli da je površno gledište koje smatra dušu i tijelo kao dvije vrste realnosti, heterogene jedna drugoj, a ipak tako povezane da postoji među njima neki tajanstveni paralelizam. "Odnošaj duše i tijela nije odnošaj jedne forme realnosti s drugom formom realnosti koja je uvijek prati, nego mogućnosti sa sredstvom svoje aktualizacije" (AH, 75). Između duše i tijela postoji ne međusobno djelovanje, jer dva termina nemaju rastavljene egzistencije, nego uvjet međusobne realizacije: duša treba tijelo da aktualizira svoje vlastite mogućnosti, a tijelo nije ništa drugo nego manifestacija ili fenomen duše. "Tijelo, veli Lavelle, to je duša postala vidljiva, tj. svedena na svoju vlastitu pojavu. Zato je tijelo izražaj ili manifestacija duše" (AH, 69).

U tijelu i po tijelu duša se realizira. "Duša proizvodi tijelo kao sredstvo kojim prelazi iz domene mogućnosti u domenu aktualnosti... Duša se može aktualizirati kao duša samo pomoću tijela" (AH, 73).

Jedinstvo duše jest jedinstvo vanjštine i unutrašnjosti. I kako nemaju rastavljene egzistencije, nema smisla pitati kako ih možemo sastaviti. Vanjština je bitna za dušu ne samo da se može očitovati, nego da može biti. I zato

veli Lavelle: "Stvarno, nema problema veze između duše i tijela, jer ih ne možemo postaviti neovisno jedno od drugoga" (AH, 448). "Problem je znati kako se duša i tijelo mogu rastaviti, a ne kako se mogu sastaviti" (AH, 104). Duša je sjedinjena s tijelom, isto kao Bog s dušom, "jednostavnom akcijom prisutnosti" (CS, 250).

Duša je intimnost ili tajna koja hoće da dođe do izražaja, a da nikad ne nalazi izražaj koji joj je adekvatan. Upravo pomoću vanjskog izražaja ona doživljuje samu sebe i aktualizira materijalno i spiritualno svoje vlastite mogućnosti. Može se reći da ona ulazi u egzistenciju samo svojom relacijom s drugim egzistencijama. I zato su sve moći duše, iako je njihova aktivnost potpuno unutrašnja, okrenute prema vani, jer treba da se na neki način materijaliziraju da ne ostanu u stanju čistih virutalnosti.

Posredstvom tijela duša dolazi u kontakt sa svijetom, a i s drugim egzistencijama. "Egzistirati, to znači egzistirati i za sebe i za drugoga, a mi egzistiramo za drugoga samo posredstvom tijela" (AH, 72).

U vezi s tijelom duša postaje za nas ne samo princip mišljenja, kako je to mislio Descartes, nego i princip života.

U koneksiji duše i tijela sastoji se sami život naše duše: "svaki čas ona treba tijelo da se inkarnira, ali svaki čas također ona se rastavlja od njega i niječe ga" (AH, 449). Ona dokazuje svoju heterogenost s obzirom na tijelo utjecajem što ga vrši nad njim: ona se rastavlja od njega podvrgavajući ga svom zakonu.

U nekom smislu može se reći da je duša "iznad opozicije duše i tijela, tj. sastoji se u samoj moći koju imamo da se spiritualiziramo ili da se materijaliziramo" (AH, 449).

*

Problem veze između duše i tijela vezan je za problem individualnosti duše. Izgleda da nas tijelo individualizira. Kad se promatra duša sama u sebi, neovisno o tijelu, izgleda da ju je nemoguće razlikovati od druge duše: svi njezini individualni modaliteti kao da joj dolaze od njezine relacije s tijelom.

To je stari problem: da li je princip individualizacije materija ili forma. U prvoj hipotezi duša je samo refleks tijela, a u drugoj ona čini tijelo nepotrebnim. Lavelle veli: "Izgleda da individualizacija rezultira iz samog akta kojim duša, da se konstituira, daje samoj sebi tijelo: dotle, ona je samo mogućnost koja se može aktualizirati samo u tijelu, tj. inkarnirajući se. Odatle se može povući ovaj zaključak: ako duša preko tijela dobiva individualnu egzistenciju, ipak sami izvor te individualizacije jest u unutrašnjoj inicijativi koja je determinira" (AH, 453).

4. *Problem besmrtnosti duše*

Iako tijelo nije negacija duše, ipak "raison d'être naše duše jest iznad tijela: on je u njezinoj besmrtnosti" (AH, 511).

Problem besmrtnosti jest: kako duša, koja je tako usko vezana s tijelom, može egzistirati kad se sa smrću rastavi s tijelom? Lavelle to izrazuje riječima: "Problem besmrtnosti jest problem da znamo kako duša konstituira svoju esenciju posredstvom fenomena i kako ta esencija subzistira kad je fenomen iščezao" (AH, 478).

Prema mišljenju Lavelle-ovu, smrt i besmrtnost nisu dva termina koji se isključuju i od kojih je jedan negacija drugog: smrt je uvjet besmrtnosti, jer treba umrijeti da se imortaliziramo. "Sam naš život jest neprekidna smrt i uskrsnuće" (AH, 484).

Mi ne možemo ni zamisliti kakav bi bijedan bio život koji bi se beskonačno nastavljao dalje. Ne samo da on ne bi zadovoljio naše želje i ispunio naše nade, nego bi bio za nas nepodnošljiv. Sve bi za nas bilo potpuno beznačajno. Sama razlika među vrednotama prestala bi da važi. Svakog časa sve bi nanovo počimalo. Ništa ne bi bilo što bi bilo učinjeno jedanput zauvijek. Naprotiv, smrt daje odmah našem životu karakter ozbiljnosti i važnosti: ona utiskuje našem životu pečat nečega apsolutnoga, a jer daje retrospektivno svim događajima koji je prethode oznaku apsolutnoga koju ne bi nikad imali da se nisu prekinuli.

"Besmrtnost, veli Lavelle, nije ni na koji način život koji traje uvijek: to je život što ga smrt mora upravo završiti, i umjesto da se uvijek produžuje kao što je počeo, da može čitav primiti značenje koje ga imortalizira. Smrt je sredstvo besmrtnosti, a ne zapreka ili negacija besmrtnosti. Mi nećemo život koji traje uvijek, nego život koji umire da trijumfiramo nad smrću" (AH, 487).

Po mišljenju Lavelle-ovu, sam naš život jest vječan, ako ga promatramo ne u fenomenima koji ga manifestiraju, nego u duhovnom aktu koji se ostvaruje njihovim posredstvom. "Besmrtnost nije ništa drugo nego perspektiva na vječnost samoga našeg vremenskog života" (AH, 507). To je vječnost koja se je realizirala u vremenu i pomoću vremena, i koja odnosi da tako kažemo vrijeme sa sobom mjesto da ga produžuje.

Lavelle veli: "Moglo bi se gotovo reći da je problem duše i problem njezine besmrtnosti jedan te isti problem" (AH, 510). I jer on ne dokazuje striktnim dokazima egzistenciju duše, on ne dokazuje ni njezinu besmrtnost. "Duša je egzistencija, a nijedna se egzistencija ne dokazuje" (AH, 19). Ali, po njegovom mišljenju, ideja duše nastala je iz potrebe da nadvladamo ne samo odvratnost, nego i kontradikciju nerastavljivu od te misli da naša egzistencija može pasti jednog dana u ništavilo. Zato "ideja

duše ima eshatološki karakter: i taj je karakter konstitutivan za njezinu esenciju" (AH, 12).

5. *Duša i duh*

Iako se duša definira kao duhovna aktivnost, ipak mi pravimo razliku između duše i duha. "Duša nije čitava duh, ona nije čisti duh. Još više: iako suprotstavljamo dušu tijelu, ona je nerastavljiva od tijela. I sama besmrtnost ne može se definirati kao rastava duše i tijela. Ne možemo si predstaviti besmrtnost duše, a da ona ne odnosi sa sobom onu individualnu formu koje je tijelo bilo izražaj i sredstvo" (AH, 514).

Duša postaje duh spiritualizirajući se, a ta se spiritualizacija ostvaruje emancipacijom od tijela.

"U trojstvu tijela, duše i duha, duša spaja dva skrajna termina, traži prisutnost tijela, tj. pojave koja je očituje, ali koja mora iščeznuti da bude spiritualizirana. I tako duša može biti podvrgnuta sad tijelu sad duhu. I u samoj toj neodređenosti jest njezina esencija koja je rezultat aktivnosti njezine slobode" (AH, 536).

Sloboda čini od nas dušu ili duh: ona oscilira bez prestanka od jednog termina do drugoga: "Ona je u točki gdje se beskonačno finitizira, a konačno infinitizira" (AH, 536).

Život duše sastoji se u beskonačnom dijalogu što ga u njoj duh vodi s tijelom. Ona se može i materijalizirati i spiritualizirati. Ali njezina je dužnost da uvijek teži za što većom spiritualizacijom. Lavelle daje toj težnji za spiritualizacijom teološko i eshatološko značenje: "Raj postaje boravište duha, pakao boravište tijela koje se nije spiritualiziralo, a čistilište sami put njegove spiritualizacije" (AH, 555).

F) METAFIZIKA SPOZNAJE

Spoznaja je "nastojanje da dosegnemo bitak" (PT, 112), "težnja za sjedinjenjem sa samim totalitetom Bitka" (CS, 29), "dijalog razuma i iskustvene stvarnosti" (DA, 497).

Spoznaja pretpostavlja dakle dualitet između subjekta i objekta, a opet i neki identitet. I zato veli Lavelle: "Ima u spoznaji ova tajna kontradikcija: ona naime traži uvijek razliku između spoznajnog subjekta i spoznatog objekta, bez čega ona ne bi bila akt mišljenja, a ipak i identitet, bez čega ne bi mogla pretendirati na istinu. Ona je prisiljena da se rastavi od svog objekta da nastane, a da se sjedini s njim da se završi" (CS, 37).

Metafizička mogućnost spoznaje, prema mišljenju Lavelle-ovu, jest u homogenosti spoznaje i bitka. "Jedna od bitnih poteškoća problema spoznaje,

veli on, dolazi odatle što se stavlja razum izvan bitka, tražeći zatim da se istumači kako mu je moguće dosegnuti bitak. Ali evidentno je da je problem nerješiv, ako je razum heterogen bitku. Naprotiv, homogenost spoznaje i bitka čini da se bitak može spoznati" (DA, 495).

Ta homogenost spoznaje i bitka dolazi odatle što je i spoznaja jedna forma bitka. Ona naime nije ništa, nego nešto, a "to znači da ona već po samoj sebi ima ontološku vrijednost. Ona je kompetentna da spozna bitak, jer ga sama posjeduje" (IS, 21).

Zato treba prestati suprotstavljati bitak mišljenju. Mišljenje je unutar bitka, jer izvan bitka nema ništa: "ono je u Bitku kao što je Bitak u njemu" (IS, 23). Ono je koekstenzivno bitku i zato je ono "kompetentno da spozna totalitet bitka" (DA, 495).

Ako se bitak shvaća kao heterogen mišljenju, prirodno je da se mišljenje ograničuje na spoznaju materije. Ali materija je jedan modus bitka. A ako je mišljenje drugi modus i koekstenzivno bitku, onda ono može spoznati i samo sebe i sve svoje operacije. Ono je dakle svjetlo koje rasvjetljuje ne samo materijalni svijet, nego i unutrašnji svijet nas samih sa svim impulsima naše osjećajnosti i svim determinacijama naše volje. Ono penetrira i dirigira sve naše operacije. Ono nadzire i kontrolira čitav naš život.

Ako je spoznaja svjetlo koje rasvjetljuje sve stvari, postoji i u stvarima svjetlo na koje naš duh ne ostaje neosjetljiv. One nisu inertne i nijeme. One nam se opiru i one nas rasvjetljuju: "One su vidljiva slika istine" (CS, 72).

Ako je mišljenje koekstenzivno bitku, savršeno Mišljenje bilo bi identično s apsolutnim Bitkom. Ali naše mišljenje nije adekvatno bitku: bitak beskonačno nadilazi naše mišljenje, a to je zato da se ono može bez prestanka obogaćivati (PT, 39).

S obzirom na dva oprečna gnozeološka shvaćanja - idealizam i realizam, Lavelle veli: "Mi možemo promatrati apsolutni realizam i apsolutni idealizam kao dva izražaja iste istine: jer jednako je istinito reći, s jedne strane, da totalitet stvarnosti postoji izvan individualnog mišljenja i da ovo neće nikad uspjeti identificirati se s njim i, s druge strane, da bi naše mišljenje, kad bi došlo do svoje savršenosti, tj. kad bi se moglo definitivno završiti, konačno koincidiralo sa svojim objektom, tako da bi se sam objekt mogao definirati kao savršeno mišljenje, ali mišljenje bez dualiteta i prema tome bez svijesti" (PT, 115-116).

Ako se spoznaja definira opozicijom objekta i subjekta, onda su i realizam i idealizam neispravna stanovišta: realizam shvaća kontradiktorno objekt kao realnost izvanjsku našoj svijesti, a idealizam shvaća paradoksalno objekt kao jednostavno stanje našeg ja. I zato, po mišljenju Lavelleovu, treba definirati spoznaju kao "konstantni, a ipak beskonačno promjenljivi dijalog između individualnog i univerzalnog dijela naše naravi. Ne samo da tim dijalogom bitak otkriva našemu ja svoju prisutnost, nego sami dijalog stvara obadva sugovornika suprotstavljajući ih i sjedinjujući ih u isto vrijeme. Oni ne postoje prije njega, nego samo u njemu i po njemu" (PT, 54-55). Drugim riječima: objekt nije potpuno gotov prije spoznaje, tako da bi spoznaja bila samo njegova subjektivna reprodukcija. Taj je objekt korelativan aktu koji ga postavlja i mijenja se s njim zajedno: on je i njegov proizvod i njegova granica.

Lavelle govori o vezi između spoznaje i ljubavi. Spoznaja izaziva ljubav, a ljubav daje poticaj za spoznaju. "Ljubav je slična spoznaji koju tražimo, a spoznaja ljubavi koju posjedujemo" (CS, 59). A i spoznaja i ljubav jesu samo različite forme participacije individuuma u totalitetu stvarnosti: spoznaja je usmjerena prema materijalnoj stvarnosti, a ljubav prema osobama. Spoznajna moć dolazi do istine upravo u onom momentu, kad ostvaruje među idejama iste odnose koje ljubav ostvaruje među bićima.

A i bez veze s ljubavlju, spoznaja kao takva ima svoju vrijednost. Ona nas izbavlja iz naše subjektivne osamljenosti i stavlja nas u odnos s realnošću koja nas beskonačno nadilazi, ali koja nas neprestano obogaćuje i proširuje naš duhovni horizont u beskonačnost.

Svaka spoznaja jest spoznaja nekog vanjskog objekta. Ali po spoznaji objekt nam prestaje biti tuđi, on dolazi u odnos s duhom, tako da možemo govoriti o nekom afinitetu između njega i duha. Spoznaja "oslobađa objekt od njegove inercije i uzdiže ga na dostojanstvo duha" (CS, 40).

Iako spoznaja ima za objekt fenomenalnu realnost koja neprestano nastaje i nestaje, ona se opire onom uništenju koje je nerastavljivo od sukcesije fenomena: ona daje subzistentnost onome što prolazi. "Ali u isto vrijeme ona mu radikalno transformira narav: iz činjenice ili događaja ona formira ideju, tj. akt duha kome duh daje značenje i kojim on ne prestaje da djeluje na sama sebe i na svijet" (TV II, 253). I zato, iako je istinito reći da spoznajom prodiremo u svijet objekata, još je istinitije reći da spoznaja "transformira svijet objekata u svijet značenja" (TV II, 258). Iako je istinito reći da je predmet spoznaje fenomenalna realnost, ipak "u svakoj spoznaji ima ontološka ambicija i može se reći da je svojstveno spoznaji da nadmaši fenomenalnu realnost i prodre do samoga bitka" (TV II, 276).

Svaka spoznaja je i početak akcije. Ne možemo spoznati neki predmet, ako ne nastojimo da ga na neki način imitiramo i reproduciramo. U tom smislu veli Lavelle: "Svka spoznaja je početak metamorfoze. Spoznajemo istinu samo ako postajemo istinoljubivi i pravednost ako postajemo pravedni. I tako istina nije nikad čista kontemplacija... Inače bi spoznaja bila rastavljena od života" (CS, 39-40).

A najviša vrijednost spoznaje jest što nas ona uvodi u pravi svijet: svijet ideja, a ne svijet stvari. Čim prodremo u taj svijet, sve nam postaje jasno: naše vlastito biće, naša sudbina, naši odnosi s drugim bićima. Sve nam se to javlja u svjetlu koje razveseljuje naš pogled i magnetizira našu volju. Čim ostavimo taj svijet, mi smo prepušteni slijepim silama prirode: mi osjećamo samo naše ropstvo i našu bijedu.

Mi ne stvaramo ideje. "One su elementi svemira mišljenja, kao što su tjelesa elementi svemira materije. One nam se otkrivaju aktom inteligencije, kao što nam se stvari otkrivaju aktom pogleda... Možemo reći da su sve ideje koje rasvjetljuju naš duh od Boga. Ali red što ga stavljamo među njih jest od čovjeka" (CS, 60-61).

Te ideje, koje Lavelle naziva "lijepa bića mišljenja, besmrtno čista koja nam neprestano objavljuju sve aspekte istine", uvode nas u jedan viši "svjetlosni svijet u kojem se naša duša rađa na vječni život" (CS, 64).

G) METAFIZIKA LJUBAVI

Kao što spoznaja pretpostavlja dualitet subjekt koji spoznaje i objekt koji se spoznaje, tako i ljubav pretpostavlja dualitet osobe koja ljubi i osobe koju ljubimo. Razlika između spoznaje i ljubavi jest, što spoznaja prenosi na neki način objekt unutar našega ja da učini od njega predstavu, a ljubav prenosi naše ja izvan njega i otkriva neku drugu egzistenciju različnu od našega ja. "Ali spoznaja, ukoliko nam daje samo predstavu, ne interesira samu bit naše duše, a ljubav je konstituira, ne samo, kao što se često veli, jer je duša ondje gdje ljubi, nego i zato jer sjedinjujući se s onim što ljubi, ona postaje ono što jest" (AH, 423).

1. *Ljubav ima svoje porijeklo u težnji*: "Ljubav, to je težnja koju razum i volja ratificiraju i inkorporiraju u samu našu dušu" (DA, 511). To je "spiritualizirana težnja" (DA, 511). To je "najdublja čežnja čitavog našeg bića" (CS, 191).

A jer je volja nerastavljiva od težnje, odatle uska veza ljubavi i volje. Ljubav ne može biti bez volje: "prava ljubav izrazuje uvijek moju najjaču, najčišću i najdublju volju" (DA, 512), tako da se "ljubav može definirati kao samo savršenstvo htijenja, jer je ona sinteza htijenja i razuma ili akt racionalne volje" (DA, 515).

Ipak je volja nemoćna da izazove ljubav: "Ja ne mogu ljubiti što hoću, ni koga hoću" (DA, 512). Interval između volje i ljubavi jest znak i mjera naše nesavršenosti. "Međutim, veli Lavelle, ako participacija traži da bude uvijek distanca između volje i ljubavi, svojstveno je duhovnom životu da nastoji bez prestanka da je nadvlada. A Bog je jedino biće u kojem je volja ljubav" (AH, 425).

Akt ljubavi je sama savršenost akta htijenja i akta spoznaje. On daje i jednom i drugom aktu njihovu završnu fazu: "on nas stavlja u prisutnost Apsolutnoga" (DA, 535)

2. "*Ljubav je revelacija jednog bića drugom u njegovoj najtajnijoj intimnosti*" (TV I, 495). Što ljubimo u drugom jest njegova tajna i nevidljiva bit, ono što ga rastavlja od svakoga drugog bića i čini ga jedinim u čitavom svemiru. "Ljubiti neko biće, veli Lavelle, znači ljubiti ga u njegovoj metafizičkoj biti" (AH, 419). A i metafizička bit osobe koja ljubi dolazi upravo u ljubavi najsavršenije do izražaja. Lavelle veli: "Nikad se esencija bića ne afirmira na tako potpun i tako savršen način kao kad ljubi: a samo esencija ljubljenog bića zadržaje njegovu pažnju" (DA, 520).

Istina, ljubav obuhvaća i tijelo ljubljenog bića, njegovo društveno biće, njegova najskromnija čuvstva i njegove najobičnije geste, ali ona sve to preobrazuje: ona čini od njih vidljive izražaje neusporedive duhovne realnosti. Ako ona ugasne, sva ta svjedočanstva gube svoje značenje: ona poprimaju svoj vulgarni i materijalni karakter: to su samo pojave bez sadržaja.

3. "*Svaka je ljubav izlazak iz samoga sebe, poziv upućen drugom biću*" (CEA, 220). Bez ljubavi čovjek ne bi nikad izišao iz samoga sebe. Ljubav ga trga iz njegove subjektivnosti, njegove metafizičke osamljenosti i daje mu mjesto u univerzalnosti duhovnog svijeta. "Ljubav, postavljajući subjektivnu vezu između dva bića, postavlja objektivnost njihovih subjektivnosti" (DA, 527). I tim samim što naša subjektivnost nailazi na odziv drugoga bića, ona dobiva odjedanput univerzalno i ontološko značenje koje je beskonačno nadilazi i na koje nije smjela ni pomišljati. "Svojstveno je ljubavi, veli Lavelle, da uzdiže našu pojedinačnu egzistenciju do Apsolutnoga" (AH, 421).

I u tom je vrijednost ljubavi. Pa i najniža ljubav je dragocjena i ne smije se prezreti: i ona uzdiže dušu koja je osjeća i razvija u njoj beskonačne mogućnosti koje se bez nje nikad ne bi aktualizirale.

4. "*Ljubav je čisto duhovni odnos između dva bića*" (CEA, 191). A uvijek se moramo bojati da se ona ne zaustavi na tijelu, tj. na prividnosti. Ljubav implicira uvijek prisutnost drugog bića, štaviše njegovu konstantnu prisutnost, ali njegovu duhovnu prisutnost. "Najčišća ljubav vidi u tjelesnoj prisutnosti samo znak: ona je treba samo da obnovi prisutnost koja je drugog reda... Ali i kad je tijelo tu, ljubav ostvaruje sasvim drugu prisutnost. Možemo reći da je to prisutnost esencije... Ljubiti, to znači osjećati veselje zbog same prisutnosti nekog bića koje je drugo nego mi i koje egzistira s nama u svijetu" (AH, 418).

Najniža forma ljubavi sastoji se u ljubavi drugoga tijela, koja je zapravo samo produženje ljubavi našega tijela. I mnogi se zaustavljaju na

tjelesnoj ljubavi misleći da im je ona dostatna i da im ona daje sve. Ali ona im daje samo ono što je najlakše. "Ako nam ona ne daje ništa više, ona nam ne daje ništa, štaviše ona čini nemogućim pravu ljubav koja nadilazi tjelesnu ljubav i čini je nepotrebnom ukoliko ona sama postaje savršenija i čišća" (DA, 522).

U pravom značenju riječi "mi ne ljubimo tijelo, nego duhovno biće koje se ne vidi" (CS, 207). Ipak tijelo ne mora smetati vezu među dušama: ima u privlačivosti tjelesa neka vrsta izražaja simpatije među bićima, koja i samo tijelo obasjava i spiritualizira ga.

Neki stavljaju prijateljstvo iznad ljubavi, jer da ono nije ovisno o tijelu i njegovim čarima."Ali, veli Lavelle, to je upravo što mu nedostaje, jer ondje gdje tijelo nije prisutno, biće nije čitavo prisutno... A ima možda jedna točka gdje se prijateljstvo i ljubav konfundiraju: to je kad ljepota tijela govori tako čistim jezikom da je samo duh sposoban da ga čuje" (CEA, 203).

5. "*Ljubav mora biti univerzalna u svom principu i individualna u svojoj primjeni*" (MD, 49). Ona ima za predmet ne svemir, ni čovječanstvo, nego konkretnog čovjeka. Ali, po mišljenju Lavelle-ovu, "ne možemo ljubiti kako treba jedno jedino biće, ako ne ljubimo kako treba sva druga... Svaka isključiva ljubav jest krađa koju činimo ne samo drugim bićima, nego i onomu samom koga ljubimo" (CS,221).

Ta univerzalnost ljubavi dolazi do izražaja u religioznoj ideji ljubavi Boga i svih ljudi u Bogu. Lavelle joj daje metafizički temelj definirajući ljubav kao "vezu konačnog bića i beskonačnog Bića" (DA, 530), tako da je ljubav u svojoj dubini ljubav prema Bogu, a ljubav prema pojedinačnom biću samo jedna forma ljubavi prema Bogu. "Najdublja ljubav ima uvijek Boga kao predmet, što znači da me obligira da ljubim sve ljude... Ljubiti samo Boga, to znači ljubiti sve u Njemu, jer je on sam ona čistoća apsolutne ljubavi koja obuhvaća sve što jest i sve što može biti" (TV I, 495). I zato ljubav daje onomu koji ljubi "duhovnu koekstenziju s totalitetom Bitka" (DA, 530).

6. "*Ljubav traži reciprocitet, a to je reciprocitet dara i žrtve*" (DA, 523). Ljubav uspostavlja komunikaciju s drugim bićima, koja je realna samo ako je recipročna: ona traži uvijek odgovor jer "ljubiti, to znači i biti ljubljen" (DA, 524). Inače govorimo o nesretnoj ljubavi koja može isticati svoje zasluge, ali je ipak svjesna onoga što joj nedostaje i zna dobro da njezin ideal nije postignut. Jer nitko ne može reći da se čista bit ljubavi nalazi u nesretnoj ljubavi.

Ljubav stvara unutrašnju prazninu koju samo ljubljeno biće može ispuniti. Zato veli Lavelle da ima "metafizičkih razloga" (DA, 524) u težnji za reciprocitetom u ljubavi.

Ali i recipročna ljubav mora bdjeti nad samom sobom da se održi i produbi, inače je osuđena na propast. "Ljubav je slična vatri na koju treba budno paziti. Žar njezina plamena, njezin sjaj i njezino svjetlo ovise o našoj brizi. Ako je prepustimo samoj sebi, naskoro neće ostati od nje ništa drugo osim uglja na pepelu" (CS, 194-195).

Taj reciprocitet ljubavi jest reciprocitet dara i žrtve. "Ljubav želi da daje, tj. da se daje... Ona je uvijek darivanje samoga sebe i žrtva" (DA, 525, 532).

7. "*Ljubav je međusobno stvaranje dvaju bića koja se ljube*" (DA, 522). Ona ne postavlja unaprijed vrijednost ljubljenog bića, nego ga otkriva i daje mu bitak ljubeći ga. U tom je ona imitacija stvaralačke ljubavi Božje. Ljubav Božja dolazi do izražaja pozivajući na egzistenciju stvorenja kojima daje slobodu, tj. "samu moć da se ljube i da ga ljube" (DA, 522). Mi imitiramo stvaralačku ljubav Božju ljubeći druga bića, dajući im na neki način novu egzistenciju koju prije nisu imala. "Duhovna ljubav rađa samu dušu onih koji se ljube, u onom divnom reciprocitetu u kojem je svaki od njih i subjekt koji ljubi i koji je ljubljen" (CEA, 187).

Ali iako je ljubav međusobno stvaranje bića koja se ljube, ipak se svatko od njih u isto vrijeme i zaboravlja i žrtvuje. Zato ne treba smatrati nesavladivom opreku koja se u novije doba ističe između platonskog Erosa, ljubavi kojom se uzdižem prema onom što je vrijednosno i savršeno da se njim obogatim i usavršim, - i kršćanske ljubavi (agape, caritas) koja se sagiba prema onom što je nisko da to uzdigne, obogati i usavrši. "Ljubav, veli Lavelle, izjednačuje odmah dva bića koja se ljube: jer ona je susret dviju duša u spoznaji njihovog zajedničkog porijekla i njihovog originalnog poziva" (AH, 424).

8. "*Ljubav - to je sam Bog prisutan u našoj sredini*" (CEA, 194). Ona je refleks stvaralačke ljubavi Božje.

Ali Bog, koji je ljubav, iščezaje iz svijeta ondje gdje nema ljubavi. Gdje nema ljubavi, nema za mene bližnjega: ljudi su u tom slučaju samo stranci, tj. stvari. Oni počinju dobivati egzistenciju samo ukoliko ih ljubim. Lavelle veli: "Ako zli jednog dana budu tražili ispriku, oni neće moći naći drugu osim ove: nitko ih nije ljubio" (MD, 42).

Svijet nema drugog opravdanja osim ovoga: da možemo uvijek otkrivati u njemu nove predmete spoznaje, htijenja i ljubavi, a napose ljubavi, jer ljubav ostvaruje jedinstvo spoznaje i htijenja. U tom je vrijednost ljubavi. Lavelle veli da je ljubav "vrednota svih vrednota: ona je princip koji ih fundira i koji ih otkriva" (TV I, 431).

Kao vrhunac svih duhovnih vrednota, ljubav nas uzdiže iznad vremenske egzistencije: "ona nas prenosi u vječnost" (CS, 216).

H) VRIJEME I VJEČNOST

Lavelle veli: "Treba promatrati vrijeme kao temeljni problem našega života ili barem misterij njegove esencije, jer svi problemi postavljaju se za nas u vremenu, i izgleda nam da bi nam se otkrio sami smisao života kad bismo shvatili pravi smisao vremena" (TE, 121).

Vrijeme je "centralni problem filozofije" (IS, 137), ono "postavlja sve metafizičke probleme" (IS, 265), ono je "možda jedini predmet našega razmišljanja i naše tjeskobe" (MD, 179).

O tom problemu govori Lavelle u svim svojim glavnim djelima, a posvetio mu je i jedno posebno djelo pod naslovom "*Vrijeme i vječnost*".

1. *Bit vremena*

Lavelle dovodi vrijeme u vezu sa svojom teorijom participacije. Participacija se sastoji u aktualizaciji mogućnosti, u prijelazu iz mogućnosti u aktualnost. A u tom je upravo i bit vremena. Ono je "prijelaz iz mogućeg u aktualno" (TE, 34), "interval koji rastavlja moguće od njegove realizacije" (TE, 45), "odnos između budućnosti i prošlosti" (TE, 112).

Prema klasičnoj koncepciji vremena, prošlost rađa budućnost, a prema Lavelle-ovoj koncepciji, budućnosti pripada primat u konstituiranju vremena. Prošlost, to je moguće ukoliko se je realiziralo. Red koji ide od prošlosti prema budućnosti jest red realiziranih stvari, a red koji ide od budućnosti prema prošlosti jest red stvari koje se realiziraju. "Kad istražujemo red egzistencije, mi se pitamo kako se je sama prošlost formirala. Tada budućnost prethodi prošlosti i mijenja se malo-pomalo u nju... Budućnost nije čisto ništavilo, ona je ideja i mogućnost koju treba aktualizirati. Realizirati budućnost, to znači učiniti od nje sadašnjost koja postaje odmah prošlost"

Lavelle veli da teza prema kojoj prošlost rađa budućnost mora prirodno naginjati determinističkoj koncepciji svemira, a teza prema kojoj budućnost proizvodi neprestano prošlost izrazuje djelovanje slobode koje ne prestaje da stvara samo svoje biće. Iskustvo vremena jest iskustvo akta kojim ne prestajemo da stvaramo sami sebe. Zato veli Lavelle: "Duša stvara vrijeme kao sami uvjet koji joj dopušta da se realizira" (AH, 441).

Sukcesija vremenskih momenata: budućnost, sadašnjost, prošlost jest zakon razvoja duhovne egzistencije, jer samo duhovna egzistencija anticipira budućnost kao mogućnost koju treba da aktualizira u sadašnjosti i da je transformira u prošlost.

Sukcesija vremenskih momenata: prošlost, sadašnjost, budućnost jest zakon razvoja materije, koja ne može predvidjeti budućnosti i zato u svojoj evoluciji ide od prošlosti k sadašnjosti i budućnosti.

Prema tome, i s obzirom na vrijeme Lavelle pravi radikalnu razliku između duhovne egzistencije i materijalne realnosti.

2. *Ireverzibilnost i heterogenost vremena*

Lavelle ističe dvije karakteristične oznake vremena: ireverzibilnost i heterogenost. "Ireverzibilnost sačinjava najbitniju oznaku vremena, najpotresniju, oznaku koja daje našem životu toliko ozbiljnosti i onu tragičnu dubinu, otkriće koje rađa u nama tjeskobu koja se smatra kao revelacija same egzistencije čim je samo vrijeme uzdigne do apsolutnoga" (TE, 126).

Ireverzibilnost vremena, nemogućnost da povratimo tok vremena ili da mu oduzmemo karakter neizbrisivosti, izaziva jadikovke svih pjesnika, ona daje stvarima onaj skrajnji intenzitet užitka i boli u kojem kao da se apsolutnost bitka i apsolutnost ništavila toliko približuju da se konfundiraju.

Ireverzibilnost vremena temelji se na heterogenosti vremenskih momenata. Heterogenost je glavna oznaka vremena u opreci prema prostoru. "Što karakterizira vrijeme u opreci prema prostoru jest njegova heterogenost" (TE, 186).

Heterogenost vremena jest heterogenost sadašnjosti u kojoj jesmo, budućnosti odakle vrijeme dolazi i prošlosti u koju ono pada. Te tri faze vremena jesu različite i nesvedive jedna na drugu. Istina, svaka se od njih neprestano konvertira, prema ireverzibilnom redu, u onu koja slijedi za njom. Ali svaka od njih zadržaje oznake koje joj kao vlastitost pripadaju i bez kojih bi se sama originalnost vremena uništila. Ta heterogenost jest u razlici koja se odnosi na način egzistencije stvojstven svakoj fazi vremena. "Postoji forma egzistencije svojstvena sadašnjosti, prošlosti i budućnosti" (DE, 62). Sadašnjost, u opreci prema prošlosti i budućnosti, ima karakter objektivnosti: to je susret između našega ja i svemira. Naprotiv, prošlost je samo misao, budućnost je samo virtualnost.

Klasično shvaćanje svađa vrijeme na čistu sukcesiju događaja. Lavelle fundira vrijeme ne toliko na sukcesiji događaja, nego više na heterogenosti između njihove moguće egzistencije i njihove ostvarene egzistencije koja nije ništa drugo nego "izražaj distance koja rastavlja virtualnost našega ja od njegove aktualnosti" (TE, 190).

Promatranje heterogenosti vremenskih momenata dokazuje da je vrijeme relacija. Ne bi bilo nikakva jedinstva vremena, kad vrijeme ne bi bilo relacija između njegovih sukcesivnih momenata. Osim toga, budućnost i prošlost, jer su heterogene jedna drugoj, a obadvije sadašnjosti, imaju egzistenciju samo po mišljenju i za mišljenje: one nisu ništa izvan relacije što je imaju unutar našega mišljenja, koje je jedino u stanju da konvertira jednu u drugu. Zato veli Lavelle: "Vlastita aktivnost duha stvara vrijeme" (TE, 197).

3. *Faze vremena*

Govoreći o fazama vremena, Lavelle ističe na prvom mjestu *sadašnjost*. "Čitav naš život razvija se u sadašnjosti iz koje on nije nikad izašao i iz koje nikad neće izaći. A kad bi izašao iz nje, kamo bi otišao. Sam prostor nije ništa drugo nego slika te sadašnjosti" (TE, 242). Mi živimo u sadašnjosti, a "samo sekundarno u vremenu, kad je razmišljanje počelo. Ona je mjesto egzistencije. Od nje polazimo da zamišljamo vrijeme" (TE, 163). U njoj se susrećemo s vječnošću. "A onaj koji bježi iz sadašnjosti, nužno se gubi u vremenu, tj. u sanjarenju prošlosti ili u himerama budućnosti" (IS, 168).

U sadašnjosti se vrši neprestana transformacija naše moguće egzistencije u realiziranu egzistenciju. Toj sadašnjosti daje Lavelle ime trenutak.

Trenutak je jednostavan, bez sadržaja, bez dimenzija: on je "granica između prije i poslije, čisto mjesto prijelaza između onoga što još nije i onoga što više nije" (TE, 244). On nije elemenat vremena i zato može vezati međusobno momente vremena.

U trenutku sve prolazi, bilo da promatramo sukcesiju događaja ili sukcesiju naših duševnih stanja. On je "točka imanentnosti i točka bijega". On nam onemogućuje da išta zadržimo i da išta posjedujemo. "Nemogućnost da išta zadržimo što nam se pruža u trenutku oslobađa nas ropstva svih predmeta i svih stanja: ona nas priječi da se konfundiramo s njima; ona spašava našu spiritualnost" (IS, 145).

Međutim, taj trenutak u kojem sve prolazi sam ne prolazi. I jer ne prolazi, mi vidimo da u njemu sve prolazi: "U trenutku se sve miče, ali zato treba da se on ne miče" (TE, 246).

Trenutak je uvijek sadašnji: nema trenutka u prošlosti, a nema ga ni u budućnosti. Trenutak je ono po čemu sve počinje i sve svršuje, ali koji sam ne može ni početi ni svršiti. Zato on nije zapravo u vremenu. Pa "ako sam Bog nije u vremenu, to je zato, jer je On vječni trenutak" (IS, 146). "Trenutak čovjeka jest samo sjena, ali koji je također participacije trenutka Božjega" (TE, 254).

Trenutak izriče "čisto uvrštenje života u bitak" (MD 183). On je susret s bitkom, ali taj je susret uvijek "tangencijalan". On je susret vječnog i vremenskog. On ima nešto od vječnosti od koje se rastavlja aktom participacije, a nešto od vremena koje iz njega proizlazi. Samo nam on daje "pristup u vječnost" (MD, 184). On je, kako Kierkegaard veli, "atom vječnosti".

*

Druga faza vremena jest *budućnost*. Budućnost se definira kao "pri-

jelaz iz mogućnosti u egzistenciju" (TE, 268). I zato u genezi vremena budućnost ima neku vrstu prvenstva. Sva prošlost, sva sadašnjost bile su za nas najprije budućnost. Zato veli Lavelle: "Budućnost, ukoliko je budućnost, nužno prethodi prošlosti ukoliko je prošlost" (TE, 258).

Pa ako su prošlost i budućnost solidarne u iskustvu vremena, može se reći da je "prošlost prva u redu spoznaje, ali da je budućnost prva u redu egzistencije" (TE, 260). Ipak ni budućnost ni prošlost ne pripadaju zapravo vremenu, nego samo relacija koja ih ujedinjuje, prijelaz koji vodi od jedne do druge. Jer budućnost, ukoliko je čista mogućnost, ne razlikuje se od vječne sadašnjosti koja se stalno daje kao izvor participacije. A isto tako i prošlost, kao završena realnost, čini našu vlastitu duhovnu sadašnjost.

Ali budućnost, iako ne pripada vremenu, stavlja sve stvari u vrijeme. I u tom se razlikuje od prošlosti koja fiksira sve stvari u njihovoj nepromjenljivoj esenciji.

"Budućnost se po svojoj biti ne može spoznati" (TE, 270). Htjeti je spoznati, znači pretpostaviti da je već realizirana, tj. učiniti od nje prošlost. U tom je iluzija fatalizma. On misli da se budućnost može spoznati, pa prema tome da se budućnost izjednačuje s prošlošću. A ako se prošlost ne razlikuje od budućnosti, nema zapravo vremena. Ako će se zapravo samo jedna mogućnost ostvariti, i to nužno ostvariti, ideja mogućnosti iščezaje. Ona se konfundira s idejom nužnosti. A za nas je nužno samo ono što je ostvareno. Kad bismo mogli adekvatno spoznati budućnost prije nego što se ostvari, interval koji nas rastavlja od nje i samo vrijeme bili bi potpuno nepotrebni. "Ne može se dakle spoznati budućnost prije nego što se ostvari" (TE, 272).

Zato je budućnost za nas tajna. Ona nosi u sebi tajnu našega života. "U budućnosti radi se o čitavom našem životu s totalitetom njegova razvoja do smrti koja ga završuje i s onu stranu smrti. Smrt i ono što je s onu stranu smrti jesu bez sumnje najčišće forme budućnosti, forme u kojima se ne radi zapravo o naravi događaja koji će još ispuniti naš život, nego o samom aktu koji završuje naš život i daje mu vječno značenje. I možda treba reći da kad dajemo riječi budućnost svu njezinu ozbiljnost i svu njezinu dubinu, ne radi se više o budućnosti u životu, nego o budućnosti samoga života" (TE, 276).

I zato je shvatljivo da misao budućnosti prati za nas uvijek čuvstvo nesigurnosti i nemira. To čuvstvo dolazi do maksimuma intenzivnosti u tjeskobi (angoisse, Angst) o kojoj govore egzistencijalistički filozofi: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers. Oni joj daju karakter metafizičke revelacije ništavila bitka. Lavelle zabacuje tu pesimističku koncepciju egzistencijalističkih filozofa. On veli da nam iskustvo vremena, a napose budućnosti, daje "najvišu

metafizičku emociju" (TE, 278), ali ta emocija nije tjeskobni strah, nego emocija naše participacije u bitku, u kojoj ništavilo nema nikakva mjesta. U njoj mi tražimo bez prestanka izvor našega pouzdanja i naše sigurnosti.

*

Vrijeme je najprije budućnost koja se uvijek nanovo rađa. Ali svaka budućnost mijenja se konačno u *prošlost*: "prošlost je sama budućnost budućnosti" (TE, 288).

Prošlost nije uništenje realnosti: to je možda jedina realnost, ako je istinito da je budućnost potencijalnost koja treba da bude aktualizirana a sadašnjost samo prijelaz iz budućnosti u prošlost. Zato veli Lavelle da je prošlost "sama naša supstancija" (TE, 304). To je naša duhovna sadašnjost, bitak koji smo sami sebi dali.

Prošlost ima egzistenciju u sadašnjosti sjećanja. Pa ako se čudimo da prošlost postoji samo u operaciji koja je uskrisuje, to ne znači umanjiti njezinu realnost, nego prenijeti je iz vanjskog i fizičkog svijeta od kojeg se je rastavila, u unutrašnji i metafizički svijet u kojem se ona identificira sa samom egzistencijom duha.

Lavelle veli: "Pamćenje svjedoči o nužnosti za sve stvari da umru da bi mogle uskrsnuti: one moraju iščeznuti da mogu prijeći iz materijalne ili fenomenalne egzistencije u duhovnu, tj. apsolutnu egzistenciju" (TE, 322 - 323). I prošlost ima smisla za nas samo onda, ako proizvodi u nama spiritualizaciju svih stvari koje smo zapažali, pročišćenje ne toliko čina koje smo učinili, nego i same volje koja ih je učinila. I u tom smislu prošlost "nije za nas samo gubitak nego i dobitak" (TE, 295).

Prošlost je neuništiva. Na prvom mjestu tijelo je solidarno s čitavom prošlošću i integrira u sebi sve modifikacije koje je primilo. Štaviše, može se reći da ono nije ništa drugo nego izražaj naše nužne podređenosti s obzirom na čitavu našu prošlost. Tako je "značenje hereditarnosti i istočnog grijeha" (TE, 303). I upravo neuništivost prošlosti daje karakter ozbiljnosti čitavom našem životu.

Čuvstvo koje prati doživljaj prošlosti jest čuvstvo žaljenja. "Ono ima ontološki karakter. Ono je žaljenje za bitkom koji se je rastavio od nas i za koji mislimo da smo ga izgubili" (TE, 293).

Ta riječ žaljenje ima dvostruki smisao: mi žalimo što ne možemo oživjeti sreću koja je zauvijek iščezla, a žalimo također što ne možemo odstraniti iz svoga života neke događaje i neke čine koji su ostali neizbrisivi. Lavelle veli: "Ima nekih uznemirenih duša za koje prošlost nije ništa drugo nego grižnja savjesti. A nema nikoga bez sumnje koji bi mogao podnijeti

pogled čitave svoje prošlosti, a da ne osjeti neku vrstu stida" (IS, 149).

Ali prošlost nije samo sjećanje na sreću koja je iščezla i na zle čine našega života koje ne možemo izbrisati: ona je "sredstvo našeg duhovnog napretka, ako u svjetlu koje nam ona daje idemo bez prestanka prema uvijek novoj budućnosti" (TE, 305).

4. *Postajanje i trajanje*

Vrijeme nam se očituje u formi postajanja. Postajanje također pripada bitku. Ono je "jedna forma ili jedan aspekt bitka: ono je bitak participacije" (TE, 334).

"Postajati, to znači prije svega mijenjati se, tj. iščezavati" (TE, 361). Između ideje mijenjanja i ideje vremena ima neka vrsta reciprociteta: jer mijenjanje je samo vrijeme koje nam postaje osjetno, kao što je vrijeme, s obzirom na mijenjanje, sami uvjet koji ga čini mogućim.

Ako se riječ postajanje uzme u striktnom značenju, možemo govoriti samo o postajanju materije, tj. fenomena. Lavelle veli: "Materija nije više za nas supstancijalno tijelo koje ispunja izvana prazninu prostora: ona je u spajanju prostora i vremena... U materiji nalazimo postajanje u svojoj čistoj formi" (TE, 348). Što postaje, što prolazi i iščezaje, to je događaj ili fenomen, to je predmet zapažaja ukoliko se on neprestano mijenja, to su naša unutrašnja stanja ukoliko su ovisna o događaju i tijelu. "I ako mi trpimo poradi njihovog prolaznog karaktera, to je zato jer su oni za nas prava realnost, tako da u njihovom gubitku mi mislimo da prisustvujemo našemu vlastitom gubitku. Ali trebalo bi reći upravo obratno. Jer tako dugo dok su oni pripadali domeni objektivnosti, oni nisu pripadali nama. I mi živimo od njihove smrti" (TE, 355).

Postajanje fenomena jest izražaj njihove nedostatnosti, ali i "njihovog odnosa s aktivnošću participacije" (TE, 344). Materija nastaje iz participacije kao uvjet i izražaj njezinog ograničenja. Tu je geneza materije.

Ali mi govorimo ne samo o postajanju fenomena, nego i o postajanju našega ja, jer i naše ja, da se realizira, nužno mora da uđe u vrijeme i da se fenomenalizira. "Bez postajanja naše ja bilo bi čista mogućnost, ono ne bi imalo komunikacije sa svijetom. Ali, svedeno samo na postajanje, naše ja ne bi se razlikovalo od svijeta i ne bi moglo imati ni misao o postajanju" (TE, 368).

Zapovijed: "Postani ono što jesi" znači, prema Lavelle-u, "konvertirati svoje materijalno postajanje u duhovno postajanje, to znači pristati da uđemo u vrijeme stvari, ali ga odmah ostaviti da uđemo u vječnost duha" (TE, 364).

Postajanje se ne može shvatiti bez *trajanja*. To su dva oprečna lica vremena. "Postajanje traži trajanje bez koga ono ne bi bilo postajanje, jer ne bi bilo nikakve veze između njegovih sukcesivnih termina, a trajanje traži postajanje bez koga ono ne bi bilo kontinuirana sadašnjost ne bi se moglo razlikovati u njemu mnoštvo momenata. Veza i kontrast između postajanja i trajanja izrazuju konstitutivnu esenciju vremena" (TE, 369).

Ako se postajanje svađa na pojavljivanje i trenutačno iščezavanje fenomena, onda, prema Lavelle-u, postoji samo trajanje duha, jer je trajanje samo u relaciji svake stvari s duhom koji je oslobađa od postajanja. "Trajanje je čisto spiritualno i ono je spiritualizacija svake stvari" (TE, 389). A ako govorimo i o trajanju stvari, to trajanje svjedoči samo o nemogućnsti za postajanje da bude dostatno samo sebi, a da ga duh ne podržaje i ne penetrira. Trajanje predpostavlja nastajanje, ali ono nas uvodi u vječnost: "Trajanje je intermedij između postajanja i vječnosti". (TE, 370).

5. *Vrijeme i vječnost*

Prema Lavelle-u, nema separacije između vremena i vječnosti: "treba naprotiv smatrati svaku vremensku egzistenciju kao da uključuje neku vrstu cirkulacije u vječnsti" (TE, 407).

Mi ne možemo imati iskustvo vremena, ako ga ne stavimo u vezu s vječnošću. Ako postoji iskustvo vječnosti, možemo postati svjesni te vječnosti samo u vremenu i posredstvom vremena.

Vrijeme i vječnost su dva termina tako usko povezana da se ne mogu rastaviti. Vječnost osiguraje onaj kontinuitet vremenskih momenata bez kojeg ne bi bilo vremena, isto kao što nam vrijeme posredstvom sadašnjosti omogućuje pristup u vječnost.

Lavelle veli da vječnost nije negacija vremena, nego izvor vremena. "Vrijeme može nastati samo iz vječnosti i u samoj vječnosti... Vrijeme ne prekida s vječnošću, naprotiv treba reći o vremenu da je vječno, da je ono sredstvo kojim u vječnosti participacija stvara bez prestanka nove egzistencije" (TE, 409).

Mi biramo svaki čas između vječnosti i vremena. "Posredstvom vremenskog mi prodiremo svaki čas u nevremensko. I u svakoj stvari ima jedna strana okrenuta prema postajanju i jedna strana okrenuta prema vječnosti" (TE, 411).

Postoji prava simbioza između vremena i vječnosti. "Kao što vrijeme egzistira samo po vječnosti koja mu je uvijek prisutna, tako i vječnost egzistira samo po vremenu koje je njezina stvaralačka efikasnost" (TE, 435). Bez vremena, vječnost bi bila "vječnost smrti, a ne vječnost života" (TE, 417).

Ovo mišljenje Lavelle-ovo o potpunoj simbiozi vremena i vječnosti jest neispravno. Istina, vrijeme je vezano za vječnost. Lavelle sam veli da je "vječnost izvor u kojem aktivnost svih bića ne prestaje da crpi... ona uvodi njihov život u vrijeme" (CS, 225). Ali vječnost nije bitno vezana za vrijeme: vječnost je apsolutna savršenost, a vrijeme je nesavršeni, rastavljeni, raspršeni bitak.Savršena simbioza vremena i vječnosti unijela bi kontradikciju u sam pojam i vremena i vječnosti.

Vječnost pripada samo beskonačnom biću - Bogu. Vrijeme je način egzistiranja konačnih bića. Ono je znak njihove nesavršenosti, ali i sredstvo njihove realizacije. Lavelle veli: "S obzirom na beskonačno Biće, nesavršenost je živjeti u vremenu, jer vrijeme ne prestaje da mi oduzima ono što mi je dalo. Ali to je savršenost moje konačne naravi. Bez njega ona se ne bi mogla razvijati i prema tome ne bi mogla biti" (CS, 28).

Bog nije u vremenu, jer je On vječna sadašnjost. A i nama, koji živimo u vremenu, sadašnjost daje "pristup u vječnost" (MD, 184).

Lavelle veli: "Težnja, nezadovoljstvo stvaraju vrijeme: mudrac ga zaboravlja, jer mu je sadašnjost dostatna, svetac ga nadilazi jer mu sadašnjost daje vječnost" (CS, 255).

III. ETIKA

Lavelle nije napisao jedno sistematsko djelo iz područja etike. To je trebalo da bude *La Sagesse* kojim bi se završila njegova *Dijalektika vječne sadašnjosti* (*La Dialectique de l' Éternel Présent*). To djelo nije izašlo. Ali u drugim njegovim djelima nalaze se elementi iz kojih se mogu nazrijeti glavne linije njegove etike.

Prema Lavelle-u, etika se može smatrati kao "znanost čiste volje, tj. volje koja bi bila volja svakog razumnog bića (TV II, 401). A jer se moralne vrednote odnose na osobe i idu za tim da izgrade samu osobu, etika nužno ima praktični karakter: "nema teoretske etike, svaka je etika praktična" (TV II, 413). Mi možemo reći da spoznajemo u pravom smislu riječi neku moralnu istinu, ako ona inspirira i prožima našu aktivnost: "ona postaje efektivna samo ako postaje efikasna" (TV II, 413).

Ali jer se etika može definiraki kao "logika preferencijalnih sudova" (TV II, 516), mora postojati kriterij i temelj tih preferencijalnih sudova: drugim riječima, etika mora imati i teoretski karakter. Sam Lavelle govori o "uskoj interpenetraciji etike i metafizike" (TE, 364).

Da spomenemo nekoliko etičkih problema iz kojih se vidi ta uska interpenetracija između etike i metafizike.

2. *Moralna obligacija i moralno dobro*

U etici govori se o dužnosti da činimo dobro. Dužnost je "zakon što ga naše ja nameće samom sebi da respektira unutrašnju hijerarhiju svojih vlastitih funkcija: to je obligacija" (TV II, 403).

Obligacija je susret u našem ja univerzalnog zakona i individualne osjećajnosti, i dolazi do izražaja na izvanjski način u podvrgavanju individuuma društvu, a na unutrašnji način u podvrgavanju osjećajnosti razumu.

Temeljni karakter dužnosti jest dakle da je ona zakon, pravilo.

Dužnost je jedan aspekt moralnosti. Drugi aspekt jest dobro. Ta su dva aspekta nerastavljiva, ali njihovo je značenje različito. Dužnost predstavlja zahtjev da se konformiramo nekom zakonu kojemu naše ja ostaje donekle vanjsko i neadekvatno. I zato veli Lavelle da "ondje gdje dužnost prevladava nema dosta ljubavi" (TV II, 433). A dobro je cilj za kojim volja teži i bez koga ona ne bi stupila u akciju. Dobro je "u čistoći volje koja se ne da determinirati izvana, tj. zavesti, i koja nalazi uvijek u sebi razlog svake svoje akcije" (IO, 79).

Dobro je s obzirom na dobar čin i porijeklo odakle on potiče, i cilj prema kojem teži i kriterij prema kojem ga prosuđujemo. Lavelle veli: "Nijedno partikularno i realizirano dobro ne iscrpljuje beskonačno bogatstvo ideje dobra. U isto vrijeme ona svojom dinamičkom snagom omogućuje svakom biću da osigura unutrašnji razvoj kojim ono ostvaruje svoju vlastitu bit" (IO, 102).

A ta ideja dobra jest "ideja apsolutnog Bića promatrana u njegovoj samo-stvaralačkoj aktivnosti kojoj sam čovjek ostaje uvijek neadekvatan i koja ga prosuđuje" (IO, 109).

2. *Moralna aktivnost*

Specifična ljudska aktivnost jest aktivnost duha. "A biti aktivan za duh, to znači htjeti da vrednota vlada u svijetu, to znači staviti mjesto mehaničke kauzalnosti kauzalnost dobra. I sam duh mogao bi se definirati kao kauzalnost dobra" (IS, 276). I zato je ostvarenje dobra u svijetu specifična ljudska aktivnost.

Moralna aktivnost počinje s intencijom, ali za potpunu moralnost traži se i aktualizacija intencije. Samo tada moralna vrednota prelazi granice subjektivnosti, fenomenalizira se i postaje realnost i za druge ljude. Lavelle veli: "Intencije su bez realne vrijednosti, ako se ne izrazuju vanjskim činima. Ali i vanjski čini imaju vrijednost samo po intencijama koje oni očituju. Treba odbaciti dva ekstremna stanovišta: paziti samo na intencije ili samo na vanjske čine. Moralnost je dvostepenska, jer pretpostavlja i čistoću intencije i vanjsku realizaciju s borbom protiv zapreka koje ona neprestano susreće" (TV II, 514).

Lavelle usvaja Proudhonovo mišljenje da je i fizički rad vidljiva manifestacija moralne aktivnosti: "On je manifestacija stvaralačkog akta i nastavlja samo djelo Božje. On je, ako se to može reći, emisija duha koji podvrgaje materiju, mjesto da ga ona podvrgne sebi. Rad oslobađa moć duha. On formira osobu transformirajući stvari. Ta modifikacija koju on vrši nad materijom humanizira je i spiritualizira. Ali ona sili naše ja da izađe iz samoga sebe, da nadiđe samotnu kontemplaciju. On približuje bića jedna drugima u ostvarivanju cilja vidljivog za sve, u izgrađivanju svijeta u kojem su svi pozvani da žive" (EN, 70-71).

Može se zapravo reći da ne postoje dvije forme aktivnosti - materijalna i duhovna aktivnost: nema materijalne aktivnosti koja se ne može spiritualizirati, a nema duhovne aktivnosti koja ne teži da se materijalizira u bilo kakvoj formi.

3. *Spiritualizacija naravi*

Čovjek je dvostruko biće: tjelesno i duhovno. On ne može postati potpuno ni tijelo ni duh: on oscilira između ta dva ekstrema. "On je, veli Lavelle, životinja koja se evolvira prema Bogu" (CEA, 18).

Životinja ostaje uvijek vjerna svojoj naravi.A specifično je za čovjeka da može uvijek nadvisiti svoju narav. I zato je njegova moralna obligacija da stavi sve moći svoje animalne, instinktivne naravi u službu razuma i volje, tj. da ih spiritualizira.

Kant je u svojoj etici htio da sačuva čistoću voljne i racionalne aktivnosti nasuprot instinktivnoj težnji i naravi. Za Lavelle-a je ideal uskladiti voljnu i racionalnu aktivnost s moćima instinktivne naravi. "Čitava duša sa svim svojim funkcijama surađuje u našem duhovnom progresu: postoji samo moralnost inkarnirana u naravi. Osjećajnosti treba razum da ne ostane podvrgnuta tijelu, a razumu treba osjećajnost da se ne zadovolji s apstrakcijom" (TV II, 505).

Nema dakle apsolutnog prekida između naravi i moralnosti: apsolutna rastava naravi i moralnosti dovela bi do etičkog maniheizma.

Ali postoji u nama dvostruka narav: tjelesna i duhovna. Postoji u nama neka vrsta vertikalne oscilacije: mi se neprestano u moralnom smislu uzdižemo i padamo, i to alternativno uzdizanje i padanje formira sami život našega bića. Naša sloboda živi od toga dualiteta: s istim sredstvima jedni se uzdižu iznad zemlje, a drugi se ruše u ponor. Lavelle veli: "Čovjek stvara od sama sebe tijelo ili duh izborom svoje slobode. Čim sloboda popusti ili zataji, naše ja pada pod zakon inercije: ono nije ništa drugo nego materija... Ali čim sloboda ponovno stupi u djelovanje, čitavo ja jest s njom... Ono otkriva svoju participaciju s Apsolutnim: beskonačno je otvoreno pred Njim. Samo u tom leži vrijednost čovjeka" (CEA, 17).

4. *Poziv i sudbina*

Jedna originalna ideja Lavelle-ove etike jest ideja poziva. Poziv je "traženje koincidencije sa samim sobom, tj. s najboljim dijelom samoga sebe" (DA, 331). A koincidirati sa samim sobom, to znači aktualizirati sve potencijalnosti svoga bića, otkriti i ostvariti svoju pravu bit i tako odgovoriti onoj ideji koju Bog ima o svakom od nas.

Prema tome, problem poziva sastoji se u tom da znamo koja je razlika između biti koju je Bog zamislio o nama i koja je uvijek u dnu našega bića kao idealni dio nas samih - i one biti koju smo efektivno uspjeli da ostvarimo. Lavelle veli: "Postoji uvijek neka distanca između onoga što smo učinili od nas samih i volje koju je Bog imao o nama i koja se je neprestano izražavala okolnostima u koje smo bili postavljeni od Njega i kojima nismo uvijek znali odgovoriti. Tako da, i u najužem jedinstvu s Bogom, mi ostajemo ipak različni od Njega, jer nismo nikad potpuno mi sami, tj. potpuno u skladu s vječnim modelom nas samih koji postoji od vječnosti u Njemu, a On nam ga bez prestanka postavlja kao cilj našoj volji" (DA, 333).

Poziv je uvijek osoban. I zato se o svakom biću može reći da sa svojim pozivom dobiva "novo ime koje nitko ne poznaje osim onoga koji ga prima". U tom se ljudski individui razlikuju međusobno, i zato je svaki individuum jedini i nenadoknadiv: ne toliko svojom fizičkom ili duhovnom originalnošću, koliko onim što po svom pozivu ima da učini, što opravdava njegovu egzistenciju i daje joj značenje i vrijednost.

Poziv se ne raspoznaje nikakvim izvanrednim vanjskim znakom: on ostaje nevidljiv, iako on preobrazuje i najjednostavnije čine svagdanjeg života. "I jer je on čuvstvo sklada između onoga što imamo da činimo i darova koje smo primili, on je za nas svjetlo i oslonac. S njim se svatko rađa na duhovni život, svatko prestaje da se osjeća izoliranim i nepotrebnim" (EN, 129).

Poziv je uvijek duhovni poziv: "on je otkriće naše prave biti koja se identificira sa samim aktom kojim se ona realizira" (EN, 126).

Pa kao što individui, tako i narodi mogu imati samo duhovni poziv. A taj je: ne da osvajaju zemlje i da podvrgavaju sebi druge narode, nego da doprinose njihovoj slobodi, da im omoguće da i oni ostvare svoj posebni poziv.

Poziv je "neka vrsta plana što ga Bog ima o meni i koji ja mogu da nikad ne realiziram. A tada, moj je život promašen: on se odvija da tako kažem izvan mene i bez mene, on ostaje u svijetu prividnosti i nestaje bez prestanka s njim" (EN, 132).

Poziv pretpostavlja slobodu: bez slobode, postojala bi samo sudbina

bez poziva. Sudbina je determinizam naravi u nama i determinizam vanjskih okolnosti i događaja izvan nas. Ona nam donosi sistuacije na koje nas sloboda sili da odgovorimo. Mudrost leži u nekoj proporciji koju možemo naći "između onoga što hoćemo i onoga što nam se događa, a da ne možemo reći, da li ono što nam se događa poprima formu onoga što hoćemo ili da li ono što hoćemo poprima formu onoga što nam se događa" (EN, 133).

Mi kažemo da je sudbina promašena, ako nam izgleda da nije koincidirala s našim pozivom. A svijest koincidencije poziva i sudbine jest svijest da smo izabrani za zadaću koju samo mi možemo ispuniti, da nismo izgubljeni u svemiru, nego da smo asocirani stvaralačkom djelu za koje je sudbina čitavog svemira vezana. U njoj dolazi do izražaja i "onaj osobni i nominativni odnos Boga sa svakim individuom... bez kojeg je naš život bez smisla i bez svake veze s Apsolutnim" (EN, 139).

5. *Odnos s drugima*

Jedan od važnih problema Lavelle-ove filozofije jest problem komunikacije s drugim ljudima.

Lavelle ističe da je moralna aktivnost "izlazak iz subjekta prema drugom subjektu" (TV II, 422), kao što je spoznaja izlazak subjekta prema objektu. Razum i volja izlazeći iz samih sebe razvijaju se i obogaćuju.

"Dobro po svojoj moralnoj biti dovodi nas u komunikaciju s drugim, i ono je naše dobro samo uz uvjet da je ono najprije dobro za drugoga. Svako je dobro dobročinstvo... Nitko od nas ne može činiti dobro samom sebi, ako ne čini dobro drugomu" (TV II, 435). Lavelle gorovi o "divnom paradoksu da se nijedno biće ne može samo realizirati: ono se realizira samo surađujući u realizaciji svih drugih" (EN, 127). "Podržavajući druga bića u egzistenciji, ja temeljim svoju vlastitu egzistenciju" (TV II, 420).

Moralna obligacija s obzirom na druge izrazuje se najprije negativnim zapovijedima. Ali jasno je da je moralna vrednota bitno pozitivna. I zato negativne zapovijedi ističu prvi i neotuđivi elemenat moralnosti, ali ne najdublji konstitutivni elemenat. "Ne ubij, ne ukradi, ne laži". Na te se negativne principe ne može svesti moralnost. Oni imaju smisla samo uz uvjet da su nam život drugoga, dobro drugoga, istina za drugoga isto tako dragocjene vednote kao naš život, kao naše dobro, kao istina za nas, da ih respektiramo kao naše, da ih branimo kao naše, da pomažemo njihov razvoj, kao što to činimo s obzirom na naš život, naše dobro i našu istinu.

Odnosi među ljudima treba da se temelje na pravednosti i ljubavi. Pravednost daje svakom ono na što ima pravo, i ne dopušta da se to pravo povrijedi. Ona se temelji na apstraktnoj identičnosti i zato primjenjuje na sve individue isti zakon. Ipak, "moralnost se ne sastoji u tom da postupamo

sa svim bićima jednako, ona se sastoji u tom da postupamo s njima nejednako, ali prema onom jednakom pravilu koje se sastoji u tom da djelujemo uvijek prema tim nejednakostima" (TV II, 415). Lavelle veli: "Ja neću da svatko postupa sa mnom kao što postupa sa svim drugim bićima: jer ja osjećam tada da ja za njega nisam ništa" (CEA, 210).

I zato iznad pravednosti koja poznaje u individuumu samo termin primjene zakona, ljubav traži u individuumu ono što ga čini ovim a ne drugim. Ona se temelji na aktualnom i nezamjenljivom kontaktu između jednog i drugog određenog individuuma. "I jer sam individuum krije u sebi neiscrpljivo bogatstvo, i sama je ljubav beskonačne plodnosti" (TV II, 418).

"U ljubavi, veli Lavelle, mi smo na vrhuncu moralnog života" (TV II, 503). Njom u pravom smislu riječi izlazimo iz samih sebe, dolazimo u komunikaciju s drugim i stavljamo biće koje ljubimo iznad našeg vlastitog bića.

Duboka je zabluda Narcisova ("*Narcisova zabluda*" - to je naslov jednog Lavelle-ovog djela) da se interesira samo za se i da je zaljubljen samo u se. To je egoizam. A ljubav je negacija egoizma.

*

Postoji zapovijed da ljubimo druge kao što ljubimo sami sebe. Ali Lavelle je mišljenja da onaj koji uistinu ljubi ne pomišlja da ljubi sebe, i da je ljubav prema drugima jedina koja može biti ista ljubav. Ona konačno postaje model koji regulira ljubav prema sebi. Lavelle veli da kršćanstvo stalno demantira ovu zapovijed o ljubavi bližnjega kao samog sebe. "Tko bi se usudio, veli on, primjeniti ovu maksimu na ljudski život Kristov koji kršćanin mora bez prestanka nasljedovati? Krist ljubi ljude ne kao što ljubi samog sebe, nego kao što ljubi svoga Oca, i Njegovo tijelo umire vječno za njih na križu" (CEA, 220-221). Žrtva je pravo mjerilo ljubavi.

Ljubav je ne samo najviša afirmacija života u nama samima i u onima koje ljubimo, nego je ona i najviša afirmacija vrijednosti čitavog svemira. "Da se fundira vrijednost čitavog svemira, dostatno je da se samo jedan akt ljubavi može u njemu ostvariti" (TV I, 430).

Ta neusporediva vrijednost ljubavi dolazi od toga što je naša ljubav prema drugima imitacija ljubavi Božje. "Bog hoće da ga nasljedujemo. Kao što On ostvaruje svoju bit dajući se drugim duhovima koje poziva da imaju život i svjetlo koji su u Njemu od vječnosti, tako isto On traži od nas da ostvarujemo svoju vlastitu bit omogućujući svim bićima, koja sretamo na svom putu da budu dionici darova koje smo mi primili" (CEA, 37-38). Omogućujući egzistenciju drugim bićima, mi ostvarujemo svoju vlastitu

egzistenciju. I Lavelle postavlja smjelu tvrdnju: "Ne može postojati drugi cilj za čovjeka nego da postane bog za čovjeka, i ne možemo vratiti Bogu ono što smo primili od Njega nego čineći za druge ono što On čini za nas" (DA, 188). I zato "Bog koji je ljubav, iščezaje iz svijeta ondje gdje nedostaje ljubavi. Naprotiv, ljubav ga uvijek nalazi pred sobom, ona Ga nosi uvijek u sebi. Ljubiti se može samo u Bogu i po Bogu" (CEA, 185).

Čitava Lavelle-ova etika mogla bi se rezimiriati u ova tri moralna imperativa:

1. *Spiritualiziraj svoju narav*: stavi sve moći svoje instinktivne naravi u službu razuma i volje. U progresivnoj spiritualizaciji tvoga bića jest tvoje savršenstvo i tvoja evolucija prema Bogu.

2. *Aktualiziraj sve potencijalnosti svoga bića*: tom aktualizacijom ostvaruješ svoju vlastitu bit, a ostvaruješ i onaj plan koji je Bog imao o tebi od vječnosti. To je tvoj poziv. U tom pozivu jest tvoja sreća, smisao tvoga života i tvoja veza s Apsolutnim.

3. *Ljubi*: ljubav je najsavršenija imitacija Boga, jer Bog je ljubav.

I jer ovi moralni imperativi upućuju na Boga i mogu se opravdati samo uz pretpostavku vezanosti čovjeka za Boga, zato Lavelle smatra da "etika ne može biti dostatna samoj sebi: ona je samo učinak ili posljedica ontološkog reda koji je fundira, a religija nam ga otkriva" (TV II, 491). Metafizika i mistika jesu iznad etike.

IV. FILOZOFIJA VREDNOTA

"Problem vrednote, veli Lavelle, bio je uvijek centralni problem svake prave filozofije" (TV I, 322). Tome problemu posvećuje on jedno djelo u dva velika sveska (više od 1300 stranica) pod naslovom *Traité des valeurs*. U prvom svesku iznosi on opću teoriju vrednote, a u drugom sistem različitih vrednota.

A) OPĆA TEORIJA VREDNOTE

1. *Pojam vrednote*

Za Lavelle-a vrednota je "prekid indiferentnosti" (TV I, 186), "negacija indiferentnosti" (TV II, 268). "Riječ vrednota primjenjuje se svuda gdje imamo posla s prekidom indiferentnosti ili jednakosti među stvarima, svuda gdje se jedna od njih mora staviti prije druge ili iznad druge, svuda gdje se jedna smatra višom od druge i zaslužuje da joj se dadne prednost nad drugom" (TV I, 3).

Vrednota leži u reljefnosti svijeta, indiferentnost ruši tu reljefnost i svađa realnost na sliku bez dubine: ona joj oduzima njezinu supstanciju. Zato bi se moglo reći da je vrednota "treća dimenzija realnosti" (TV I, 446).

Lavelle stavlja u opreku indiferentnost i preferenciju. Indiferentnost izjednačuje sve predmete u svijetu, preferencija otkriva razlike i unosi tako reljefnost u svijet. "Preferencija je bitna za vrednotu ukoliko je ona negacija indiferentnosti" (TV II, 9). Preferencija i preferencijalni red u svijetu dolazi od nas, znak je prisutnosti našega ja u svijetu, svjedoči o smjeru naše volje i naše ljubavi. Vrednota nije ništa drugo nego "objektivirana i ratificirana preferencija" (TV I, 522). "kristalizacija preferencije" ili "model kojemu se preferencija ima konformirati" (TV I, 512).

Lavelle temelji vrednotu na doživljajima čuvstva, težnje i volje. "Nikad ne bismo imali objavu vrednote bez one potpuno unutrašnje afekcije kojoj dajemo ime čuvstvo" (TV I, 190). A isto tako: "Sve što ima neku vrednotu, ima je samo svojim odnosom s voljom" (TV I, 192). Lavelle definira volju kao "moć da nadodamo nešto realnosti ili da je modificiramo, tj. u nekoj mjeri da je stvaramo" (TV I, 196). Ipak ta bi moć ostala inertna bez težnje koja je pokreće na djelovanje. Težnja daje volji impuls da djeluje i da proizvodi svoje učinke u vanjskom svijetu. Odatle uska veza između težnje i vrednote: "nema težnje bez vrdnote, i nema vrednote bez težnje (TV I, 197). Istina, težnja ne stvara vrednotu, ali ona nam je otkriva pokazujući interval koji rastavlja ono što imamo od onoga što nam nedostaje, a što bismo željeli imati. Prema tome, težnja ima metafizički temelj: ona je izražaj nedostatnosti i nesavršenosti našega bića. Pa ako je težnja beskonačna, to je zato što ima za predmet beskonačnost realnosti izvan nas, a u nama beskonačnost akta iz kojeg ona proizlazi, a s kojim želi da se izjednači. I to je razlog zašto nijedan realni objekt ne može zadovoljiti težnju i zašto se ona uvijek ponovo javlja. "Vrednota je, veli Lavelle, ratificirana i prihvaćena težnja, tj. težnja koja se transformira u htijenje: razum izvodi tu transformaciju" (TV I, 729).

Težnja je samo jedan elemenat vrednote: ona daje vrednoti njezin sadržaj, a to je ono za čim težimo. Ali težnji treba da se nadoda sud koji opravdava ono za čim težimo kao nešto što zaslužuje da bude predmet težnje. To je vrijednosni sud. "Težnja i sud, veli Lavelle, sačinjavaju materiju i formu vrednote" (TV I, 201). Težnja izrazuje dinamički aspekt, a sud inteligibilni aspekt vrednote.

I jer je vrednota vezana za svijet čiste intimnosti, ona je subjektivna. Ona je ono što ne može nikad postati objekt. Za jedan predmet možemo reći da predstavlja vrednotu samo ako ga promatramo u odnosu prema nekom subjektu koji ga prosuđuje. Preferencijalni sud ističe ovu subjektivnost vrednote.

Ali vrednota je i objektivna: ona nadilazi individualni subjekt. Subjekt ne stvara vrednotu, on je samo konstatira. Vrijednosni sud ističe ovu objektivnost vrednote.

Vrednota je zapravo iznad antinomije subjektivnosti i objektivnosti: ona je u sintezi subjektivnosti i objektivnosti. To se osobito zapaža u etičkoj vrednoti koja se ne može svesti ni na intenciju, ni na vanjsku akciju, nego je u sintezi jedne i druge. U tom smislu veli Lavelle da je vrednota "transsubjektivna ili transcendentna objektivnosti i subjektivnosti i zajednički izvor njihove opozicije i njihova sklada" (TV II, 536).

Isto tako, vrednota je iznad antinomije individualnog i univerzalnog: ona je u odnosu individualnog i univerzalnog. "Ne treba obligirati individualno na usklađivanje s univerzalnim, nego tražiti u univerzalnom temelj svih individualnih vrednota. Jer radi se ne toliko da univerzaliziramo individualno, nego da individualiziramo univerzalno" (TV I, 226).

Uz spomenute oznake, jedna originalna oznaka vrednote jest da ona uključuje distinkciju višega i nižega. Postoje stupnjevi vrednote. "Red vrednota, veli Lavelle, jest vertikalni red: njegovi su elementi podređeni jedni drugima, u opreci prema redu spoznaje koji je horizontalni red u kojem su oni jednostavno koordinirani" (TV I, 228).

Prekid indiferentnosti i stupnjevi vrednote pokazuju da je vrednota negacija onoga što je prosto, svagdašnje, vulgarno. "Vrednota je aristokratska... ona je samo za elitu" (TV I, 231). Ipak ona je i demokratska u tom smislu što je ona data svima: nitko nije iz nje isključen i svatko može i mora težiti za njom. I nitko je ne posjeduje kao privilegij koji ne bi mogao izgubiti.

Bitna oznaka vrednote, na kojoj Lavelle posebno insistira, jest njezin apsolutni karakter. "Vrednota je apsolutna, ona je sami način na koji nam se apsolutno otkriva" (TV II, 463). Vrednota je "revelacija apsolutnoga, njegova prisutnost" (TV I, 733). Ona se sastoji "u apsolutnom ili božanskom svake stvari" (TV I, 406). Svaka je vrednota "participacija apsolutne vrednote" (TV I, 266). Ona je u "relativnom susret s apsolutnim" (TV I, 260). Traženje vrednote jest "traženje u svakoj stvari onog kvalitativnog elementa koji je samo svjedočanstvo njezine biti, tj. njezinog odnosa s Bogom" (TV I, 502).

Lavelle pobija teorije koje smatraju da je temeljni karakter vrednote u njezinoj relativnosti (aksiološki relativizam). Naprotiv, on misli "da bi se vrednota mogla definirati kao apsolutno svake stvari. Govoriti o njezinoj relativnosti, to znači odrediti u njoj onaj odnos s apsoltunim koji je apsolutno nje same" (TV I, 733).

Pa ako postoji neka relativnost vrednote, ona rezultira iz dvostruke

disproporcije koju konstatiramo između htijenja koje je u nama i manifestacije koja ga izrazuje, i između aktualnog htijenja koje ostvarujemo i apsolutnog htijenja koje ga inspirira, ali koje mu ostaje uvijek neadekvatno.

2. *Bitak i vrednota*

Problem odnošaja između bitka i vrednote smatra Lavelle jednim od glavnih problema metafizike. "Kontradikcija bitka i vrednote je skandal svijeta: ona sačinjava možda bit metafizičkog problema, i od rješenja koje ćemo joj dati ovisi značenje naše egzistencije i naše sudbine" (TV I, 271).

Metafizika ima da istumači dualitet bitka i vrednote, njihovu prividnu opoziciju, a i mogućnost njihove koincidencije. Filozofija vrednota daje tome problemu samo novu formu.

Ako vrednota nije čisto ništa, ona mora da je na neki način vezana za bitak. Lavelle veli: "Postoji posebni reciprocitet između Bitka i vrednote. Ako je istinito da Bitak ima značenje samo uz uvjet da je on nosilac vrednote, a vrednota da ima efikasnost samo uz uvjet da je bitak izrazuje i realizira, postoji neki vrhunac ili granica gdje se ta dva termina identificiraju" (TV I, 313).

Lavelle govori o reciprocitetu između vrednote i različitih aspekata bitka: realnosti, egzistencije i esencije.

Realnost kao takva i izvan svake relacije s duhom indiferentna je prema vrednoti. Ali nema kontradikcije između realnosti i vrednote. Vrednota teži uvijek da se inkarnira u realnosti, iako se nikad ne može identificirati s njom. Zato je vrednota za nas uvijek ideal. Ali svojom idealnošću ona participira u bitku na drugi način: "ona je revelacija samoga bitka duha" (TV I, 280).

Za razliku od realnosti koja je svršeni, dati bitak, egzistencija se mora definirati kao "aktivnost koja stvarajući samu sebe mora stvarati svoju vlastitu vrednotu i vrednotu svih predmeta kojima se ona primjenjuje i svih djela što ih ona proizvodi" (TV I, 286).

Egzistencija je ujedno sredstvo kojim se ostvaruje esencija. Esencija teži uvijek da se realizira, ali se ne može nikad savršeno realizirati. "Vrednota mjeri upravo distancu koja rastavlja našu virtualnu esenciju od naše realizirane esencije" (TV I, 290). A isto tako vrednota svake stvari jest u odnosu s njezinom specifičnom esencijom i mjeri stupanj savršenosti s kojom je ona ostvaruje.

Ukratko može se reći:" Bitak je izvor vrednote, egzistencija je moć koja je ostvaruje, realnost fenomen, a esencija produkt" (TV I, 305).

Prema klasičnoj ontologiji bitak je mjerilo vrednote ili stupnja vrednote, a prema Lavelle-u vrednota ili stupanj vrednote jest mjerilo bitka.

Bitak ima uvijek statički karakter: on je čisti predmet mišljenja, a vrednota ima uvijek dinamički karakter: to je "sami bitak ukoliko je predmet htijenja" (TV II, 20). A jer su mišljenje i htijenje dvije bitne manifestacije duha, zato veli Lavelle da su bitak i vrednota "dvije bitne dimenzije duha" (TV I, 320), koji ide za tim da "valorizira realnost i da realizira vrednotu" (TV I, 355).

3. *Vrednota i vrijeme*

Vrednota bitno teži za ostvarenjem u realnosti. "Ona stvara vrijeme upravo zato da se može u njemu inkarnirati" (TV I, 408). Bez vremena vrednota se ne bi mogla razlikovati od realnosti. "U svijetu iz kojeg bi vrijeme iščezlo, u kojem bi nam sve bilo dato u čistoj simultanosti prostora, vrednota bi bila uništena" (TV I, 408).

Ipak vrednota uključuje uvijek borbu protiv vremena, protiv neizbježivom toku fenomena, i pobjedu nad vremenom.

Samo vrednota može dati našem životu karakter stabilnosti. "Ona je, veli Lavelle, vječna realnost s kojom imamo samo trenutačan kontakt. U opreci prema njoj, materijalne prividnosti, koje izgledaju da nam pružaju čvršći oslonac jesu u neprestanom bijegu: i taj bijeg jest sama bit njihova" (TV I, 394).

Vrednota se bori bez prestanka proitv toj disperziji realnosti koja rezultira iz njezinog prostornog i vremenskog karaktera. I zato se može reći da vrednota, iako se inkarnira u vremenu, ne pripada vrmenu. Ona je iznad vremena. "Ne možemo postaviti vrednotu, a da je ne smatramo kao nešto apsolutno, a da ne zahtijevamo za nju vječnost. To je razlog zašto vrednota ne može prodrijeti u vrijeme, a da ne unese u njega trajanje koje je obilježje vječnosti duha" (TV I, 397). Vrednota, kao i trajanje, jest u susretu vremena i vječnosti.

4. *Vrednota, spoznaja i ljubav*

Lavelle veli da su "istina i vrednota dva različita izražaja istoga svijeta ukoliko je on predmet razuma ili predmet htijenja" (TV I, 532).

"Vrednota je ontološka, a spoznaja samo reprezentativna" (TV I, 532). Istina pripada sferi spoznaje, a vrednota sferi bitka. Spoznaja se odnosi uvijek na ono što je realizirano, na bitak kako nam se on pojavljuje ili na fenomen, a vrednota budući da je ontološka nije fenomen ničega: ona je sami bitak ukoliko je predmet htijenja i ljubavi.

Spoznaja, koja nam otkriva realnost, čini nas na neki način vanjskim toj relnosti: spoznati, to znači staviti u odnos s našim ja neki predmet ljubavi i intimnog doživljaja. I kad se predmet spoznaje transformira u predmet

ljubavi i intimnog doživljaja, on sam postaje vrednota.

A vrednota i istina imaju zajedničko to da nam se otkrivaju u nekoj vrsti revelacije.

Lavelle postavlja između vrednote i ljubavi odnos sličan odnosu između bitka i akta. Vrednota izgleda da je bliža bitku, a ljubav bliža aktu. Vrednota, to je sami bitak definiran kao predmet najvišeg interesa, tj. akta ljubavi. "Može se reći, veli Lavelle, da je ljubav akt kojim sloboda afirmira vrednotu... Ljubav bi se dakle mogla definirati kao vrednota svih vrednota. Ona je princip koji ih fundira i koji ih otkriva" (TV I, 431).

5. *Duh - najviša vrednota*

Za Lavelle-a, duh je "vrednota u aktu" (IS, 253), "najviša vrednota i izvor vrednota bez koga one ne bi bile ništa" (TV I, 730).

Porijeklo svih vrednota jest u apsolutnom Duhu, i zato postoji jedinstvo svih vrednota objektivnih i subjektivnih, njihova "radikalna identičnost u raznolikosti njihovih vrsta" (TV II, 411). I zato su sve vrednote solidarne međusobno: jedna uključuje u sebi sve druge. "Ne možemo htjeti jednu, a da ih nećemo u isti mah sve u nama i izvan nas" (TV I, 598).

Otkriće vrednote jest "otkriće same spiritualnosti Bitka" (TV I, 534). Po njoj mi dolazimo do spoznaje da "prava realnost nije ono što vidimo i što pipamo, ona je nevidljiva i imponderabilna, jer je konsupstancijalna samom duhu. Kvantitet pripada samo fenomenu koji je ono što se pokazuje u svijetu prostora i vremena. Kvalitet ili vrednota jest sakrivena realnost: mi vidimo samo njezinu fenomenalnu projekciju" (TV I, 578).

I zato veli Lavelle: "Najviša vrednota sastoji se u tom da hoćemo biti duh i živjeti po duhu" (TV I, 317).

B) HIJERARHIJSKI SISTEM VREDNOTA

Postoji hijerarhijska ljestvica vrednota koja ide od najnižih do najviših. Ta hijerarhija vrednota podređujući jedne drugima ne diskvalificira nijednu od njih: i najniže imaju svoje značenje kao temelj viših i kao "uvijek prisutni uvjeti njihove vlastite mogućnsti" (TV I, 641).

Lavelle-ova klasifikacija vrednota jest tripartitna: *ekonomske* i *afektivne* vrednote koje interesiraju čovjeka ukoliko je uvršten u svijet; *intelektualne* i *estetske* vrednote koje interesiraju čovjeka ukoliko je gledalac svijeta; i konačno *moralne* i *religiozne* vrednote ukoliko se čovjek uzdiže iznad svijeta da ga transformira ili da se oslobodi od njega.

Jer su to opće priznate vrednote, one sačinjavaju objektivnu ljestvicu vrednota. Različite vrste vrednota odgovaraju, veli Lavelle, "različitim funkcijama

duše, tj. različitim načinima kojima konačno biće participira u jedinstvu apsolutnog Bića" (TV II, 56).

1. *Ekonomske vrednote*

"Filozofski interes pojma ekonomske vrednote, veli Lavelle, leži u vezi što je ona uspostavlja između kvaliteta i kvantiteta: ona je kvalitet nekoga predmeta po kojem se dobiva više ili manje veliki kvantitet drugoga (TV II, 213).

Prvotna oznaka ekonomskih vrednota jest korist, i zato one "ne nose u sebi oznaku apsolutnoga" (TV II, 193). Korist se naime ne može jednostavno identificirati s vrednotom, jer korisno je ono što služi nečemu drugom. Prema tome, "korist može biti samo hipotetička ili uvjetna vrednota koju upućuje na kategoričku ili neuvjetnu vrednotu. Ona dobiva svoj karakter vrednote od samog cilja komu služi kao sredstvo. Ona je instrumentalna vrednota koja pretpostavlja unutrašnju vrednotu, relativna vrednota koja ne bi imala značenja bez apsolutne vrednote na koju se odnosi i koju bi samu bilo kontradiktorno definirati korišću" (TV II, 88).

Sve su ekonomske vrednote hipotetičke vrednote: vrednote samo ukoliko na njima počiva hijerarhija vrednota od kojih je najviša opravdanje svih onih na kojima se ona temelji.

Lavelle govori o raznim formama podređivanja svih vrednota ekonomskim vrednotama (Guizot, Saint-Simon, Fourier), napose o marksizmu, i veli da je to podređivanje "ne samo izvrtanje ljestvice vrednota, nego izvrtanje same vrednote" (TV II, 11), jer vrednota je samo onda vrednota ako nas stavlja u kontakt s apsolutnim. A samo duhovne vrednote stavljaju nas u kontakt s apsolutnim. Podređivanje svih vrednota ekonomskim vrednotama jest jedna forma dvostruke zablude u mišljenju da se više može istumačiti nižim i unutrašnje vanjskim. Ali to je mišljenje neispravno. Ako je niže temelj višega, više je raison d' être nižega; ako nema unutrašnjosti bez vanjštine, samo unutrašnjost ima egzistenciju u pravom smislu riječi: vanjština je samo njezina manifestacija.

"Zabluda marksizma, veli Lavelle, nije što misli da postoje ekonomski uvjeti života koji su nužna podloga najviših forma njegovog razvoja. Njegova je zabluda što misli da se ove najviše forme mogu iz njih izvesti fatalnim determinizmom" (TV II, 223).

Postoji odnos između ekonomske vrednote i moralne vrednote. Ekonomska naime vrednota rezultira iz spoja rada i koristi. A rad moralizira ekonomsku vrednotu, jer u radu dolazi do izražaja naša aktivnost, naša sloboda, pa i sami zakon dužnosti. I zato je nemoguće rastaviti ekonomsku vrednotu od moralne vrednote. Proti karakteru neovisnosti koji se često

daje ekonomskim zakonima. Lavelle citira Solovjeva koji veli da "ekonomski zakoni funkcioniraju u čistom stanju samo u mrtvom društvu kao kemijski zakoni u mrtvom organizmu". A to je i bitna kritika ekonomskog liberalizma i njegove doktrine "laissez-faire, laissez-passer", koja pretpostavlja da se zakoni ekonomskog svijeta mogu usporediti sa zakonima materijalnog svijeta i koje intervencija ljudske volje može samo poremetiti.

Interesantna je pojava da ekonomske vrednote mogu ne samo simbolizirati duhovne vrednote (govorimo o tjelesnoj i duhovnoj hrani, o kruhu tijela i o kruhu duše), nego im služiti i kao sredstvo prijenosa. Duhovne vrednote stalno penetriraju ekonomske vrednote da im dadnu značenje koje nadilazi neposrednu tjelesnu korist. Ekonomska vrednota koju kupujemo i koju prodajemo jest također i vrednota koju dajemo. Postajući materija dara, ona nije samo sredstvo i svjedočanstvo duha, nego i inkarancija njegove najviše kreposti - ljubavi.

Interesantan je također pojav prijelaza između ekonomskih i duhovnih vrednota. Jedan primjer takvog prirodnog prijelaza između ekonomskih i estetskih vrednota jest luksus. On se približuje sad prvima, sad drugima prema tome da li se kod luksuznih predmeta pazi više na udobnost u kojoj niža osjetila nalaze više ili manje direktno zadovoljenje, ili na onaj tako suptilni red i sklad među stvarima koji gotovo izmiče osjetilima i koji sam duh može prepoznati.

Kao uvjetne vrednote, ekonomske su vrednote samo sredstvo za ostvarenje viših duhovnih vrednota.

2. *Afektivne vrednote*

Afektivnost nam otkriva intimnost individualne egzistencije, a tim samim vrednotu intimnosti kao takve, jer u intimnosti naše egzistencije dolazimo u kontakt s Apsolutnim. Odatle metafizička vrijednost koju su toliki mislioci uvijek pridavali afektivnosti.

Afektivnost je u uskoj vezi s vrednotom: nema vrednote koja nas čuvstveno ne aficira, a nema afektivnog stanja koje ne odgovara nekoj prisutnosti vrednote i koje nas ne sili da se pitamo za nju.

Ipak vrednota ne leži u afektivnosti: ona je znak, svjedočnstvo prisutnosti vrednote, a ne njezine biti. Ali je afektivnost otkriva: "ona nam otkriva onu elementarnu opreku užitka i boli, koja nije opreka dobra i zla, ali koja je njezin prvi znak... Afektivnost me ne zatvara u moju unutrašnjost, ona me stavlja u odnos sa stvarima i osobama promatranima u njihovom odnosu sa mnom; pa ako je taj odnos za mene vrednota, ona je klavijatura koja mi otkriva razlike među vrednotama" (TV II, 186-187).

Sva emotivna stanja: emocije, čuvstva, užitak i bol, jer nas trgaju iz

naše inercije, jesu predosjećaj vrednote ukoliko se vrednota definira kao prekid indiferentnosti.

S obzirom na afektivna stanja užitka i boli, Lavelle postavlja tri slijedeća problema: 1. Da li je bol uvijek negacija vrednote? 2. Da li je užitak uvijek znak vrednote? 3. Da li se možda vrednota nalazi u nekom području iznad užitka i boli?

Na prvo pitanje Lavelle odgovara da bol nije uvijek negacija vrednote: ona nije zlo sama po sebi, nego znak koji nas upozoruje na intenzivnosti boli i važnosti zla. Bol nije zlo sama po sebi već i radi toga što ona može biti sredstvo našega duhovnog uzdizanja

Isto tako užitak nije uvijek znak vrednote: ima užitaka koji degradiraju i smetaju aktivnost viših funkcija svijesti. Ali to ne znači umanjiti vrijednost užitka, ni sreće, ni veselja, tj. onih pozitivnih stanja kojima svijest daje svjedočanstvo o svom pozitivnom učestvovanju u bitku i u životu.

Ako užitak može biti predmet egoističkog traženja komu žrtvujemo sve ostalo (a katkada i sami sebe), on može postati i sredstvo penetriranja neke određene realnosti koja bi nam inače ostala indifirentna i sredstvo komunikacije s drugim svijestima koje bi nam inače ostale tuđe i zatvorene.

Užitak i bol prate svaku formu aktivnosti. Prema tome, ta afektivna stanja vrijede toliko koliko vrijedi sama ta aktivnost prema njezinom stupnju čistoće.

Može se dakle reći da su užitak i bol nesigurni znakovi vrednote i da se ni u kojem slučaju ne mogu konfundirati s realnim ciljevima života. I zato "razlika među vrednotama ne može biti data u formi jednostavne opreke između užitka i boli" (TV II, 170).

Smatrati užitak kriterijem vrednote, to bi značilo svesti sve vrednote na samu afektivnu vrednotu. Užitak je sredstvo da otkrijemo vrednotu stvari, a ne sama vrednota. Tvrditi jednostavno vrednotu užitka, to znači zanijekati heterogenost vrednota na korist čisto subjektivne emotivnosti koju nam daje njihovo posjedovanje. "Ljubav, a ne užitak princip je vrednote" (TV II, 173).

Ljubav je najviša među afektivnim vrednotama. Ona je jedna forma težnje. Ali težnja je još posve blizu instinktu, a u ljubavi osjećamo prijelaz iz reda instinktivne naravi u red duhovne vrednote.

Težnja je ekskluzivna, a ljubav je ekspanzivna iako je usmjerena samo na jednu konkretnu osobu. Ona je univerzalna kao i razum.

Težnja ima opreku u averziji. Ljubav nema opreke: "Ljubiti nekoga ne znači mrziti nekoga drugog... Tko ljubi ne može mrziti. Tko mrzi ne može ljubiti" (TV II, 184).

Težnja je po sebi samo traženje zadovoljenja. Ljubav se mora definirati

kao traženje vrednote. Ali i težnja je usmjerena prema ljubavi.

Težnja se odnosi uvijek na stvari, a ljubav samo na osobe. I kad ljubav ustupi mjesto težnji, sama osoba tretira se kao stvar. "To je razlog, veli Lavelle, zašto težnja traži posjedovanje, a ljubav se izrazuje darivanjem" (TV II, 184).

Težnja se neprestano mijenja upravo zato, jer je usmjerena na pojedinačni predmet koji je kao predmet uvijek ograničen i zato je ne može zadovoljiti, a "ljubav obnavlja u beskonačnost moć privrženosti istom biću poradi same beskonačnosti koju nosi u sebi i koju ne može nikad potpuno aktualizirati. To je i razlog zašto je težnja uvijek u vremenu, a ljubav uvijek u vječnsoti" (TV II, 185).

Ipak je i ljubav uvijek pomiješana s težnjom. Tako i Platon shvaća ljubav: Eros je sin Bogatstva i Siromaštva.

Na težnji se temelji teorija vrednota, a ljubav je na vrhuncu duhovnih vrednota. "Samo nam ljubav daje prisutnost apsolutnoga. Težimo za nekom stvari u vidu nečega drugoga. A ljubimo samo ono što ljubimo apsolutno... U svakoj vrednoti, kad idemo do krajnjih granica, imamo susret s apsolutnim. U toj točki one proizlaze sve iz ljubavi" (TV II, 182-183).

Kao zaključak o afektivnim vrednotama Lavelle veli da bit vrednote leži u nekoj vezi afektivnosti i aktivnosti. Ali aktivnost nema za cilj afektivnost: u svojim najvišim formama, kao što je ljubav, ona nosi svoj cilj u sebi.

"Afektivne vrednote dobivaju svoj smisao samo svojom vezom s drugim vrednotama, a posebno s intelektualnim vrednotama" (TV II, 232).

3. *Intelektualne vrednote*

" Intelektualne vrednote jesu spoznaja i istina. Spoznaja je svijest idealne prisutnosti objekta u subjektu. U njoj se "subjektivnost i objektivnost suprotstavljaju, ali da se spoje i penetriraju. Izgleda da se subjektivnost mijenja u objektivnost, a objektivnost u subjektivnost. Specifično je za spoznaju da rješaje konflikt između subjektivnosti koja vrijedi samo za mene i objektivnosti koja vrijedi za sve" (TV II, 252).

Spoznaja je usmjerena prema realnosti. Ona ima za predmet ono što je već realizirano, svršeno. "Svaka je spoznaja retrospektivna" (TV II, 27), veli Lavelle. I zato je spoznaja bitno pamćenje i historija. Pamćenje je moć da obnovimo aktom duha ono što je vrijeme uništilo. Za tim ide i historija. Iz toga se može shvatiti vrijednost spoznaje: ona se opire onom uništenju koje je nerastavljivo od svake vremenske sukcesije, ona daje subzistentnost onome što prolazi. Ona ga trga iz ništavila u koje neprestano pada. Ali u isto vrijeme ona mu radikalno transformira narav: spoznaja transformira realnost u ideju, a jer je ideja permanentna mogućnost reprodukcije realnosti

u bilo kojem momentu, spoznaja nas oslobađa od ropstva realnosti i u prostoru i u vremenu. "Svojstveno je spoznaji, veli Lavelle, da konvertira realnost u mogućnost" (TV II, 254) i tako nam daje sredstvo da djelujemo na nju i da je modificiramo. I u tom je vrijednost spoznaje i razlog zašto "svijet duha nije jednostavno podvostručenje svijeta objekata" (TV II, 253).

Lavelle otkriva u spoznaji bitne karakteristike vrednote. "U svakoj spoznaji postoji ontološka ambicija i može se reći da je svojstveno spoznaji da premaši pojavu da tako prodre do bitka. A u tom se sastoji također i gibanje koje nas usmjeruje prema vrednoti. Ona napušta realnost taku kakva nam je data samo zato jer je ta realnost čisto fenomenalna: iznad fenomena ono što ona hoće da postigne jest bit ili značenje" (TV II, 276).

Spoznaja ima karakter univerzalnosti, a taj je karakter zajednički svim vrednotama. "Jer svaka vrednota oslobađa nas od egoizma i rastavljanja. Ona je podređenost individua poretku koji ga nadilazi" (TV II, 275) i kojemu mora konfirmirati subjektivne vrijendosne sudove.

I spoznaja i vrednota sastoje se u aktu duha, ali pretpostavljaju neki interval između apstraktnog i konkretnog, između ideje i realnosti, između intencije i cilja. I jedna i druga nastoje da premoste taj interval, ali ga nikad ne mogu potpuno odstraniti. I zato i jedna i druga moraju uvijek biti u progresu i pretpostaviti vrijeme kao sami uvjet njihovog uzlaznog gibanja. I jedna i druga rastavljaju se od realnosti samo da se opet s njom sjedine. Ali kad bi jedna ili druga koindicirala s realnošću, "iščezla bi i spoznaja koja bi izgubila svoju subjektivnost, i vrednota koja bi izgubila svoju idealnost" (TV II, 277).

I zato i spoznaja i vrednota imaju karakter beskonačnosti: totalnu istinu nije moguće spoznati, totalitet vrednota nije moguće ostvariti. I zato nas nijedna parcijalna istina, nijedna određena vrednota ne mogu potpuno zadovoljiti.

Postoji dakle paralelizam i reciprocitet između spoznaje, odnosno istine i vrednote. Postoji vrednota istine kao što postoji istina vrednote: vrednota istine, jer bez nje ne bismo mogli suprotstaviti isitnu zabludi, a niti shvatiti da se istina može tražiti i ljubiti, i istina vrednote, jer samu vrednotu ne možemo željeti i htjeti, ako je ne poznajemo.

A razlika je između istine i vrednote u tome što u istini mi podređujemo zahtjeve duha realnosti koju treba istumačiti, a u vrednoti mi podređujemo realnost zahtjevima duha kojima treba zadovoljiti. Razlika je dakle više u perspektivi nego u naravi: "vrednota je istina čim je pomišljamo, a istina je vrednota čim je hoćemo" (TV II, 365).

Ideal spoznaje jest sklad spoznajnog subjekta sa stvarnošću. To

izriče ona tradicionalna formula koja definira istinu kao *adaequatio rei et intellectus*. Ali ako se ovdje radi o inertnoj i indiferentnoj stvari, ne vidi se kako bi nas adekvatnost duha s njom dovela do toga da smatramo istinu kao vrednotu. Istina je vrednota samo zato, jer duh,mjesto da se konformira realnosti kakva nam je data, rastavlja se od nje da joj nađe ili da joj dadne značenje: "on transformira svijet objekata u svijet značenja" (TV II, 258).

Adekvatnost spoznjnog subjekta i stvarnosti smatra se kao ideal spoznaje, ali taj se ideal ne može postići: on bi predstavljao savršenstvo spoznaje, ali on bi bio i njezino uništenje. Spoznaja pretpostavlja uvijek interval i neadekvatnost između spoznajnog akta i spoznatog predmeta: taj se interval ne može premostiti. "Spoznaja se ne sastoji u tom da se ukloni pred predmetom, nego da ga osvoji tumačenjem" (TV II, 258).

Spoznaja je produkt inteligencije, a inteligencija ukoliko izrazuje aktivnost duha jest iznad spoznaje. Pogrešno je misliti da inteligencija ide za tim da otkriva sličnosti među stvarima ili da ih svodi na jedinstvo uklanjajući razlike koje ih rastavljaju: naprotiv, vrijednost je inteligencije u tom što zapaža najfinije razlike. A treba staviti razliku iznad sličnosti, jer razlika nam otkriva beskonačno bogatstvo realnosti, dok ga sličnost ništi. Zapažajući razlike među kvalitetima stvari, inteligencija raspoznaje i razliku naravi i razliku vrednote. A to je istinito i za teoretsku inteligenciju koja razlikuje među idejama stupnjeve važnosti ili značenja, i za praktičnu inteligenciju koja razlikuje između mogućih stavova stupnjeva oportunosti ili efikasnosti. A prava je inteligencija ona duhovna inteligencija koja se izrazuje spoznajom samoga sebe i drugoga.

Može se reći da se inteligencija u svojoj najsuptilinijoj formi sastoji ne u vjernoj predstavi stvari, nego u zapažanju vrednota. Jer vrednota sačinjava suptilnu bit realnosti a stvar je samo fenomen. "Vrednota je značenje, tj. sama bit stvari, ali koja se pokazuje samo onom koji ih penetrira iznutra komprehenzivnom i stvaralačkom aktivnošću" (TV II, 266).

Inteligencija ide za tim da shvati, a shvatiti ne znači samo otkriti uzrok, nego otkriti pravi razlog opstojnosti koji je vrednota. I zato spoznaja koja otkriva vrednotu stvari "nadilazi fenomen i ima ontološko značenje" (TV II, 268).

*

Intelektualne vrednote podređene su moralnim vrednotama: spoznaja nije nikad čista kontemplacija, ona je uvijek početak akcije, inače bi bila rastavljena od života. A aktivni život reguliraju moralne vrednote. U skrajnjoj liniji one se spajaju, kontemplacija i akcija prestaju da se razlikuju:

"to je točka u kojoj intelektualne vrednote i moralne vrednote prelaze u duhovne vrednote" (TV II, 286).

4. *Estetske vrednote*

Estetske vrednote sastoje se u bezinteresnom užitku što nam ga daje čisti prizor stvari: one pripadaju redu kontemplacije. Za razliku od afektivnih vrednota koje se svađaju na užitak i interesiraju samo naš egoizam, estetske vrednote daju afekciji vrednotu koja nadilazi samu afekciju, koja postaje učinak i znak nekih oznaka koje pripadaju naravi objekta. Treba dakle imati spoznaju toga objekta. Prema tome, "estetske vrednote jesu sinteza afektivnih i intelektualnih vrednota" (TV II, 296).

Temeljna estetska vrednota jest ljepota. Svojstveno je ljepoti da realizira vezu duha i osjetila, duhovnog i osjetnog. Estetska je moć upravljena na osjetno kao takvo i otkriva njegovu vrednotu i njegovo značenje. "U estetskoj emociji, veli Lavelle, treba da je jedinstvo duhovnog i osjetnog tako usko da ih ne razlikujemo. To jedinstvo čini da se duhovno ne svađa na apstraktno, ni osjetno na senzualno" (TV II, 323).

Osjetno postaje lijepo, ako otkrijemo u njemu neki sklad sa životom duha. "Reći da je priroda lijepa to znači reći da ona nije čista priroda, nego da u toj prirodi duh nalazi neki sklad sa svojim bitnim aspiracijama o kojima se može reći da ih ona anticipira i prefigurira" (TV II, 310). Ljepota nije u prirodi, nego u čovjeku koji je gleda ili promatra "kroz duh Božji" (TV II, 379). Štaviše, Lavelle veli: "Treba reći u najstrožem smislu da je priroda lijepa samo kad postane umjetničko djelo i da je sama prirodna ljepota imitacija umjetničke ljepote" (TV II, 317-318). A sama umjetnost jest djelo našega duha, tako da ona nadilazi prirodu i daje joj duhovno značenje koje ju interpretira.

Porijeklo je umjetnosti u stvaralačkoj potrebi čovjeka, a ta je potreba "učinak naše participacije u stvaralačkoj moći" (TV II, 316). Zato i umjetnost ima stvaralački karakter: treba da ona uvijek nadodaje nešto svemiru, pa i kad izgleda da se svađa na čistu imitaciju. U svom najvišem obliku umjetnost je stvaralačka ne samo u tom smislu što stvara neku ekspresivnu formu, nego kako veli Lavelle "u drugom mnogo dubljem značenju, što lirsksim, dramatskim, slikarskim izražajem ona stvara nova bića s kojima možemo stupiti u komunikaciju i koja imaju katkada više intenziteta i života nego ona koja sretamo u životu ili čije je ime sačuvala historija. A to je bez sumnje najbitniji karakter stvaranja, stvoriti živu dušu, a ne stvar... A i Bog je stvorio samo osobe" (TV II, 373-374). Umjetnost ide za tim da "čini ljepšim, da otkriva vrednotu i ljepotu svih stvari" (TV II, 378).

"Ljepota je ontološka" (TV II, 339), veli Lavelle. Ona uzdiže ono što

nije na dostojanstvo onoga što jest: "Ljepota transformira svaku datu realnost i daje samom fenomenu ontološko značenje" (TV II, 310).

"Ljepota je kontakt s apsolutnim" (TV II, 321). Privilegij ljepote među drugim vrednotama dolazi ne samo od njezinog originalnog odnosa s apsolutnim, nego od "neke vrste prisutnosti apsolutnoga u njoj koju nam ona najedanput otkriva" (TV II, 341).

Ljepota ostvaruje vezu konačnog i beskonačnog, štaviše "samu inkarnaciju beskonačnog u konačnom" (TV II, 339). "Svojstveno je lijepom da je manifestacija beskonačnog u konačnom" (TV II, 375).

U svijetu postoji red, harmonija koja izaziva u nama estetsku emociju. "Taj je red svuda prisutan i zato nema ništa na svijetu što ne bi moglo za nas poprimiti karakter ljepote. Kad najobičnije stvari postanu za nas lijepe, izgleda nam kao da ih vidimo po prvi put. I zato ljepotu ne treba tražiti u izvanrednom. Moglo bi se ispravnije reći da je ona otkriće običnog. Ona nam otkriva svijet takav kakav nam je dat, ali ona ga obasjava i preobazuje" (TV I, 334). Što svijest postaje dublja i istančanija, što ona dublje prodire u unutrašnjost realnosti, ona zapaža sve više i više lijepih stvari. "Ljepota je stvorenog svijeta nerastavljiva i mora se naći u svim njegovim dijelovima. Postoji finesa estetske osjećajnosti koja zapaža sve razlike u svijetu i koja otkriva njihovo značenje" (TV II, 346).

U analizi ljepote možemo naći verifikaciju one nemogućnosti da se više vrednote svedu na niže. Tako se je kušalo definirati lijepo korisnim (Sokrat), proporcijom ili jedinstvom u mnoštvu. I svaka od ovih definicija izgleda da konvenira ljepoti, ali nije dostatna da nam je dočara. Ne može se reći da je netočna, ali je potpuno plitka: "ona ispušta u ljepoti njezin kvalitet koji je sama njezina bit" (TV II, 377).

Oprečno lijepom jest ružno. *Ružno* je, kako veli Lavelle, estetska kategorija samo ukoliko se odnosi na neku moguću ljepotu koju niječe: ona evocira tu ljepotu rušeći je. Ružno nam "otkriva pozitivnost ljepote uvijek prisutne kao zahtjev naše svijesti" (TV II, 333). I odatle protest u formi averzije, kad vidimo da je ljepota povrijeđena.

Druge estetske kategorije jesu: krasno, dražesno, uzvišeno. *Krasno* je "deminutiv ljepote" (TV II, 334), i vezano je samo za pojavnost stvari koje nam se sviđaju jedan čas. *Dražesno* ima karakter lakoće, gipkosti. A *uzvišeno* "nije u pravom smislu riječi estetska kategorija. Ona nas uvodi u red ne samo moralni, nego i metafizički ili religiozni: ono bi iščezlo kad bi ga htjeli svesti na plan estetike" (TV II, 375). Ako je ljepota "manifestacija beskonačnog u konačnom" (TV II, 375), "svojstveno je uzvišenom da evocira iznad konačnog transcendentnost beskonačnog. To je razlog zašto uzvišeno ima više religiozni nego estetski karakter" (TV II, 375).

Estetska vrednota pretpostavlja sposobnost duha da spiritualizira realnost takvu kakva nam je data, da otkrije u njoj neki afinitet sa samim sobom. Ta sposobnost ne dolazi uvijek do izražaja. A bez nje svijet postaje za nas jednostavni prizor bez ljepote, koji se i sam malo pomalo gubi u indiferentnosti.

A jer i ljepota kao takva pripada svijetu pojavnosti koji bez prestanka nastaje i nestaje, i sama ljepota ima karakter krhkosti i nepostojanosti.

I zato treba razvijati u sebi sposobnost spiritualiziranja, a tim i estetiziranje realnosti: "Zadržati u svijetu samo ono što je lijepo i učiniti da to bude permanentna atmosfera naše egzistencije" (TV II, 379).

5. *Moralne vrednote*

Intelektualne i estetske vrednote odnose se na kozmos, a moralne vrednote odnose se na osobe.

Moralne vrednote, veli Lavelle, nisu ništa drugo nego "izražaj same vrednote razuma promatrana u njegovoj praktičnoj primjeni (TV II, 399-400). Razum dolazi do izražaja i u znanosti i u etici. Etika je neka vrsta transpozicije znanosti s teoretskog plana na praktični plan. Kao što znanstveni zakon ima karakter univerzalnosti, tako je i moralni zakon univerzalan: on vrijedi za sve ljudske individue. "Univerzalnost moralnog zakona kao i univerzalnost znanstvenog zakona jest apsolutnost vrednote prisutne u svakoj svijesti u formi jednakosti s drugim svijestima, jednakosti koja nije jednakost njihovog stanja, nego bitka koji oni participiraju i ideala koji im je postavljen" (TV II, 400).

Ideja moralnog zakona jest zapravo ideja hijerarhije moralnih vrednota, jer zakon koji zapovijeda dobiva prestiž od neke više vrednote kojoj se niža vrednota mora podrediti. To zapažamo u savjesti koja se suprotstavlja našem individualnom i egoističnom ja i obligira ga da nadvisi sama sebe pokoravajući se općem zakonu. A savjest ili moralna svijest jest samo druga forma intelektualne svijesti ili razuma koji je zajednički svim ljudima i koji hoće da unese red i u vanjski svijet otkrivajući znanstvene zakone, i u unutrašnji svijet otkrivajući moralni zakon.

Susret u našemu ja univerzalnog zakona i individualne osjećajnosti čini da se moralna vrednota javlja u formi dužnosti ili moralne obligacije. Ideja moralne obligacije temelji se na dualitetu naše naravi: postoji u nama razlika između našega ja koje zapovijeda i našega ja koje se mora pokoravati, ali koje se ne pokorava uvijek, štaviše koje se revoltira protiv obligacije. I zato nam izgleda da zapovijed dolazi od nekog autoriteta. I lako je shvatljivo da ju je sociologija mogla identificirati s društvom, a teologija s Bogom. Ali u prvom slučaju mi smo ispod morala, jer znamo

dobro da zapovijedi koje dolaze od društva ne izrazuju bit moralnosti: one su samo aproksimacija moralnosti i zato se moraju neprestano usavršavati, profinjavati i preinačivati. A u drugom slučaju mi smo, veli Lavelle, "iznad morala i zapovijedi Božje imaju smisla samo za onoga koji živi životom vjere i, prema tome, koji se je uzdigao iz plana moralnosti na plan spiritualnosti. Moralno područje jest sredina između ta dva ekstrema: ne kao da je od njih rastavljeno, nego ono ih povezuje" (TV II, 406). Ipak moralna vrednota nalazi "zadnje opravdanje u ideji neke suverene duhovne moći koja ne prestaje da je čini prisutnom i živom u našoj svijesti" (TV II, 406).

Jer moralna vrednota ima imperativni karakter i jer pretpostavlja u nama dualitet instinktivne naravi i htijenja, ona se javlja prvotno u negativnoj formi. Ali jasno je da je vrednota bitno pozitivna i da negativne zapovijedi ističu samo jedan, istina nerastavljivi, ali ne najdublji konstitutivni elemenat moralnosti. Negativne zapovijedi mogu se shvatiti samo u svjetlu pozitivnih zapovijedi. A konverzija negativnih zapovijedi u pozitivne zapovijedi moguća je, po mišljenju Lavellovu, samo u momentu, kad se razum koji nameće volji moralnu obligaciju transformira u ljubav. A možda se, veli on, specifičnost moralne vrednote sastoji u "transpoziciji negativnog u pozitivno svih moći svijesti" (TV II, 417).

Specifični karakter dužnosti ili moralne obligacije jest da je ona pravilo, zakon komu se moramo pokoravati. Ali riječ dužnost izrazuje također zahtjev realizacije moralne osobe, zahtjev da upoznamo mogućnosti koje nosimo u sebi, da ih hijerarhiziramo i da ih aktualiziramo. Prema tome, najviša dužnost za moralnu osobu jest da realizira samu sebe.

Međutim, dužnost izrazuje samo jedan aspekt moralne vrednote. Ona se ne može rastaviti od dobra. Cilj koji si volja postavlja nije dužnost, nego dobro. Dužnost predstavlja zahtjev vrednote definirane u svojoj apstraktnoj formi, a dobro je cilj za kojim volja teži i bez koga ona ne bi mogla uopće stupiti u akciju. "Dobro može biti za nas samo ideja i zato je ono ideal volje. Samo je ideja u stanju da pokrene volju na akciju, jer ona pokazuje distancu koja rastavlja ono što joj je dano od onoga za čim teži. Sama prisutnost ideje dobra u svijesti dostatna je da transformira volju u ljubav" (TV II, 433-434).

Dobro po svojoj moralnoj biti dovodi nas u kontakt s drugim. Lavelle postavlja zakon po kojem "svatko od nas može činiti dobro samom sebi, samo ako čini dobro drugom" (TV II, 435), i taj zakon jest konstitutivan za duhovnu zajednicu ljudi. Činiti dobro drugomu nije apstraktna univerzalnost razuma i dužnosti, nego konkretna univerzalnost ljubavi. I Lavelle postavlja kao najviši zakon moralnog života zapovijed ljubavi. On upozoruje na čudni pojav transvaluacije nekoga dobra koje pripada prirodnom redu,

ako ga tražimo za sebe, a moralnom redu ako ga tražimo za drugoga. To pokazuje da je moralna aktivnost usmjerena bitno prema drugom, kao što je spoznaja usmjerena prema objektu.

U moralnom životu dolazi najbolje do izražaja kontrast između pozitivnih i negativnih vrednota, koji je nešto bitno za čitavu aksiologiju. Kod moralnih vrednota to je kontrast između dobra i zla. Lavelle veli: "Mogućnost zla javlja se kao uvjet mogućnosti dobra, jer bez mogućeg zla dobro bi postalo nužno i prema tome bilo bi stvar, a ne vrednota. Zato sve vrste zla sile nas da konačno dođemo do moralnog zla, jer ovo ima za svoje porijeklo u volji koja bira" (TV II, 438). Samo je volja uzrok zla: ona bira zlo.

Ideja zla nerastavljiva je od hijerarhije vrednota. Zlo je izvrtanje ljestvice vrednota, podređivanje viših vrednota nižim vrednotama, stavljanje viših vrednota u službu nižih. To se ostvaruje u svim formama zla. Ali ima jedna forma zla gdje zlo nije jednostavno pretpostavljanje nižega u višemu, egoizma altruizmu, uništavila bitku, iluzije istini, konačnog beskonačnom, nego ona perverznost volje po kojoj "zlo kao Bitak komunicira svoju vlastitu esenciju onima koji je participiraju omogućujući i njima da budu začetnici zla koje je u njima" (TV II, 443). To je kulminacija perverznosti.

Moralna vrednota ostvaruje na privilegirani način samu bit svake vrednote. Nigdje kao u moralnoj vrednoti ne zapažamo tako jasno idealni i duhovni karakter vrednote, njezinu opreku s realnošću, a ujedno zahtjev realizacije koji je u njoj, tj. obligaciju da prijeđemo iz idealne sfere u realnu, i konačno onu tako intimnu vezu sa životom osobe koja samo u ljubavi prema vrednoti može ostvariti samu sebe i doći u vezu s drugim osobma.

Ipak moralne vrednote nisu najviše u hijerarhiji vrednota. Ako nas sve više vrednote (istina, ljepota, dobrota) stavljaju u odnos s apsolutnim, ipak su one samo ideal prema kojem težimo, a ne ostvaruju intimni kontakt s apsolutnim Bićem. To čine samo religiozne vrednote.

6. *Religiozne vrednote*

"Religiozna vrednota, veli Lavelle, nadilazi sve druge i obuhvaća ih u sebi, a to zato jer mjesto da izrazuje kao one orijentaciju naše aktivnosti, ona je na neki način iznadvremenska, ona nas uzdiže iz vremena prema vječnosti" (TV II, 489).

Konstitutivni elementi religiozne vrednote jesu:

1. Ona uključuje tvrdnju nedostatnosti svijeta koji nam je dat, ona nas uzdiže iz realnosti do vrednote, ali smatra vrednotu ne kao jednostavni ideal koji treba ostvariti, nego kao sami bitak koji daje svijetu njegovo značenje. Religija je prema tome najprije "afirmacija ontološkog karaktera

vrednote: ne samo da je vrednota bitak, nego ona je pravi bitak" (TV II, 492).

2. Ali taj je bitak nevidljiv: on izmiče svakom osjetnom iskustvu. On je transcendentan svijetu. Religija je afiramcija te transcendentnosti.

3. Čuvstvo apsolutne ovisnosti o tom bitku. A misterij je religioznog života da nas samo to čuvstvo ovisnosti oslobađa od našeg ropstva i daje nam našu inicijativu. To apsolutno komu se mi podređujemo jest i apsolutno čije smo mi participacije i ono postaje apsolutno nas samih. Religija uključuje ne samo afirmaciju Apsolutnog, nego i participaciju u Apsolutnomu.

4. Religija je kao i umjetnost negacija apstraktnog. Apsolutno Biće s kojim nas ona sjedinjuje jest ona apsolutna interiornost koja fundira našu vlastitu interiornost, uvijek nesavršenu i pomiješanu s eksteriornošću. Apsolutna interiornost jest jedna i jedina: jedna, jer svaka dioba unijela bi u nju neku eksteriornost, a jedina, jer svaka interiornost koja ne bi bila njezina bila bi za nju kao eksteriornost. "Toj suverenoj interiornosti, veli Lavelle, mi dajemo ime Bog. I zato se ne treba čuditi da smatramo Boga osobom, ne zato jer mu pripisujemo oznake koje čine od nas osobu, nego jer mi sami postajemo osoba samo utoliko ukoliko mu sličimo i ukoliko ga imitiramo. Osobni život jest zapravo život Boga u nama, identičan njegovom, a ipak različan" (TV II, 494).

5. Bog stanuje u meni. Ali on ne ništi moje osobne i subjektivne egzistencije, on je fundira, on joj daje i njezinu hranu i njezinu vrijednost. "Bog me ne ostavlja sama: on zahtijeva moju samoću, ali da je ispuni. On je onaj koji me zove uvijek mojim imenom" (TV II, 495).

6. Svojstveno je svakoj religiji da zahtijeva i da proizvodi ono unutrašnje čišćenje kojim prestajući da se vežemo za stvari takve kakve su nam date i koje nas neprestano rastresaju, mi se uzdižemo prema njihovom prvom izvoru u kojem one dobivaju i svoju bit i svoj razlog opstanka.

7. To unutrašnje čišćenje ima uvijek karakter konverzije. A konverzija, to je "samo otkriće vrednote, to je prijelaz iz naravi na duh, iz života komu je središte ja na drugi život komu je središte Bog" (TV II, 496).

8. Religija nas ne odvraća od svijeta i ne sili nas da se udubimo u duhovnu kontemplaciju u kojoj se svijet gubi. Naprotiv, u religioznoj kontemplaciji svijet dobiva svoje pravo svjetlo i značenje. Nema nijednog aspekta svijeta koji religija ne preobrazuje. Ne samo da ona ne prezire relativno u korist apsolutnog, ona veže relativno za apsolutno i u nekom smislu unosi apsolutno svuda. "I možda treba reći, veli Lavelle, da se prava pobožnost sastoji u toj sposobnosti da u svakom biću i u svakoj stvari nalazimo oznaku apsolutnog" (TV II, 497).

9. Svojstveno je religiji da nas prenosi iz vremena u vječnost, ali u

vječnost koja oplođuje vrijeme mjesto da ga ništi. Vrijeme se karakterizira oprekom prošlog i budućeg, retrospektivnog i proverzivnog. Znanost je retrospektivna, barem ona znanost konkretnoga koja se zove historija. Etika je proverzivna ukoliko traži od nas neku akciju koju treba da učinimo. "Ali Bog je iznad te opreke... On je prisutnost koja mi nikad ne fali: jedinstvo s Bogom ostvaruje se nevremenskom kontemplacijom prema kojoj volja teži" (TV II 497).

10. Religiozna vrednota ruši opreku koja rastavlja narav od volje. Ili radije, ona stvara u nama duhovnu narav koja je potpuna protivnost instinktivne naravi. "Ukratko, veli Lavelle, religija čini od vrednote ne ideal prema kojem težimo, nego prisutnost koju participiramo. Ona ne predlaže našem mišljenju vrednotu, nego nas poziva da je proživljujemo" (TV II, 497).

Bog kao najviša religiozna vrednota jest apsolutni Duh. On ostvaruje "sintezu duha i apsolutnoga, On je apsolutni Duh ili apsolutno ukoliko nam se otkriva kao čisti duh" (TV II, 483). Samo u Bogu apsolutno se konstituira kao duh i vrednota, izvor našega duhovnog života i temelj svih drugih vrednota.

Bog kao apsolutno Biće jest naš cilj. "Jer postaviti apsolutno Biće, to znači postaviti sama sebe kao ne-apsolutno ili kao relativno, to znači također postaviti distancu između sebe i Apsolutnog, koju pokušajem bez prestanka da prekoračim. To je razlog zašto ja sam nisam ništa drugo nego aktivnost koja pokušaje da dadne samoj sebi sve što joj nedostaje, tj. koja uzima samo Apsolutno za cilj" (TV II, 464-465).

A apsolutno Biće jest i princip odakle potječemo. "Religiozna vjera, veli Lavelle, rađa se u momentu, kad uvidimo da se idealni cilj prema kojem težimo identificira s principom iz kojeg naša aktivnost proizlazi i koji joj omogućuje da stupi u akciju... Kako bih mogao naći u sebi gibanje koje ima beskonačno za cilj, kad ono ne bi imalo beskonačno kao porijeklo" (TV II, 475).

A samo je Bog, veli Lavelle, u stanju da realizira sintezu apsolutnoga kao cilja i apsolutnoga kao porijekla" (TV II, 483).

Lavelle-ovu filozofiju vrednota možemo završiti ovim tekstom: "Najviša dužnost jest da tražimo i da ostvarimo vrednotu koja je u nama i vrednotu koja je u svim stvarima... Vrednota je intimno značenje svijeta. Ovisi o nama da mu ga dadnemo" (TV II, 740)

V. KRITIČKE REFLEKSIJE

Filozofija Louis Lavelle-a nalazi se na prijelazu između tradicionalnog francuskog spiritualizma i suvremenog egzistencijalizma. Ona popunjuje tradicionalni spiritualizam egzistencijalnom problematikom, a nadvisuje egzistencijalnu filozofiju spiritualističkom metafizikom.

Predstavnici francuskog spriritualizma: Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Blondel shvaćali su filozofiju kao "psiho-metafiziku" (Lavelle), tj. kao filozofiju svijesti i kao filozofiju naših odnosa s apsolutnim Bićem. Tako i Lavelle shvaća filozofiju: ona je "znanost o svijetu" (*Leçon inaugurale* 36), "znanost o duhu" (IS, 58), "filozofija Apsolutnoga" (IS, 16).

U eri scijentizma, empirizma, fenomenizma i pozitivizma, Lavelle se vraća metafizičkom problemu bitka i filozofiji Apsolutnoga. On sam veli: "Uvesti ponovo problem Bitka u filozofiju moglo je izgledati pred dvadesetak godina kao neka vrsta paradoksa: nije bilo filozofskog pojma koji je tada bio više ozloglašen" (DE, 11). Ali Lavelle je imao smionosti da filozofira o "misteriju bitka" i o metafizici Apsolutnoga. "Vraćanje filozofiji Apsolutnoga, veli on, za nas je uvjet ozbiljnosti mišljenja i dubine života" (IS, 16).

Tome vraćanju filozofiji Bitka i filozofiji Apsolutnoga imala je da služi i nova kolekcija filozofskih djela nazvana "*Filozofija duha*" koju je Lavelle osnovao i postao tako inicijator nove spiritualističke struje u francuskoj filozofiji. Glavni predstavnici te "filozofije duha" jesu uz Lavelle-a: Réne Le Senne, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Jean Guitton, Maurice Nédoncelle i dr.

Ali Lavelle-ova filozofija Bitka i filozofija Apsolutnoga ne kreće se u apstrakcijama: ona je i filozofija ljudske egzistencije, smisla života i ljudske sudbine. Ona tretira probleme koji se tretiraju i u suvremenoj egzistencijalnoj filozofiji. Neki govore i o Lavelle-ovom egzistencijalizmu. Još prije Sartre-a Lavelle iznosi tezu da egzistencija prethodi esenciji. Ali Lavelle se distancira od egzistencijalne filozofije, napose od filozofije glavnog predstavnika francuskog egzistencijalizma - Jean-Paul Sartre-a. Egzistencijalna je filozofija, po Lavelle-ovu mišljenju, "oktrutni izražaj vremena u kojem živimo" (DE, 34). Ona opisuje neobično mračnim bojama bijedu čovjeka ukoliko se osjeća napuštenim u svijetu, zatvoren u svoju osamljenost i u nemogućnosti da je se oslobodi, ne znajući za svoje porijeklo, prepušten neshvatljivoj sudbini i siguran samo u jednu stvar: da je osuđen na smrt koja će ga jednog dana progutati. Odatle čuvstvo nemira, tjeskobe i brige. Egzistencijalna je filozofija psihologija palog i nesretnog čovjeka, ali koji

ne misli da se podigne iz svoje bijede i da se istrgne iz svoga nesretnog stanja. Ona nalazi duboki uspjeh samo u dušama koje su već postale očajne ili hoće da to budu. Ona se poziva na Pascala i Kierkegaarda, ali zadržaje samo jedan aspekt onog dvostrukog iskustva veličine i bijede koja je u njihovim očima konstitutivna za ljudsku narav. Ona se sama definira kao fenomenologija. Ona se ne može smatrati metafizikom. Ona hoće da bude humanizam, ali taj humanizam promatra čovjeka izolirano i raskida sve veze s Bitkom u kojem nalazi svoj vlastiti razlog opstanka, svjetlo koje ga rasvjetljuje, vječnost koja ga podržaje i ključ svog vlastitog vremenskog poziva (DE, 34-35).

Ovo je najbolji prikaz, a ujedno i kritika egzistencijalne filozofije. Lavelle-ova filozofija, filozofija svjetla i vedrine, dijametralno je oprečna mračnoj filozofiji glavnih predstavnika egzistencijalizma: Heideggera i Sartre-a.

*

Vraćanje filozofiji Bitka i filozofiji Apsolutnoga čini Lavelle-ovu filozofiju srodnom klasičnoj platoničkoj i aristoteličko-skolastičnoj filozofiji. Glavni su im metafizički problemi isti, a i rješenja ista: afirmacija egzistencije apsolutnog Bića, Njegova karakterizacija kao čistog Akta, Slobode, Osobnosti, Transcendentnosti i duboka svijest kontingentnosti konačnih bića i njihove ovisnosti u egzistiranju i djelovanju o Bogu; jako naglašavanje spiritualnosti i slobode čovjeka; isticanje moralnog zakona i njegove fundiranosti u Bogu; Bog kao prvi princip i zadnji cilj čovjeka.

Ipak Lavelle nije skolastični ili neoskolastični filozof. Sasvim je druga atmosfera njegove filozofije i sasvim druga perspektiva iz koje on gleda i rješaje filozofske probleme. U pozadini njegovog filozofiranja nije Aristotel i sv. Toma Akvinski, nego Descartes i Kant. Polazna točka njegove filozofije nije objekt, vanjska realnost nego, kao i za Descartes-a, subjekt, svijest, "duhovna intimnost", kako on veli. On smatra da je možda najveća zasluga Kantova što je srušio "metafiziku objekta ili samu ideju metafizičkog objekta" (IS, 97). A ta "metafizika objekta" jest tradicionalna metafizika kojoj se ni Kant nije mogao potpuno oteti, jer je ipak zadržao "stvar u sebi" za koju je morao reći da se ne može spoznati.

Vanjski objekt, misli Lavelle, može biti za mene samo fenomen, a naše ja nije fenomen ničega. Bitak je subjektivan. Duboka bit realnosti očituje nam se u našim duševnim stanjima, a vanjska priorda samo je njihova ekspresivna i divna dekoracija. "Jedina prava objektivnost jest objektivnost moje vlastite subjektivnosti" (MD, 86). Svijest naše subjektivnosti jest

prvo "metafizičko iskustvo". Produbljujući i proširujući to iskustvo, mi možemo steći unutrašnje i progresivno iskustvo čitave realnosti kao što se to vidi "u umjetnosti koja nam čini prisutnom samu intimnost stvari, u ljubavi koja nam čini prisutnom samu intimnost druge osobe, i u mistici koja nam čini prisutnom samu intimnost stvaralačke moći" (MD, 27).

Originalnost je Lavelle-ova što je oslobodio metafiziku od "idolatrije" objekta i shvatio je kao "znanost o duhu" (IS, 58). Njegova je metafizika spiritualistička metafizika, jer duh je za njega jedina prava realnost. Iz ove spiritualističke perspektive promtra on sve tradicionalne probleme metafizike i daje im sasvim novi, moderni oblik. I jer su to problemi koji se odnose ne na vanjsku realnost nego na našu intimnu ličnost, za svaki problem vezan je smisao naše egzistencije i zato njegovo rješenje ima kod Lavelle-a i duboku emocionalnu rezonanciju. A i to je nešto novo što ne nalazimo u tradicionalnoj metafizici.

*

Lavelle veli da je njegova filozofija "osobna meditacija o temama koje mu je dala ona *philosophia perennis* koja je zajedničko djelo čovječanstva" (PT, 20).

Glavnu ideju filozofije, ideju participacije, našao je Lavelle kod Platona. Ali velika je razlika između nauke o participaciji kod Platona i kod Lavelle-a. Platonova je participacija više idealna i čisto formalna: osjetni je svijet participacija svijeta ideja, a ne vidimo razloga toga dualiteta. Lavelle-ova participacija jest uska ontološka ovisnost o čistom Aktu, ali i dinamička kooperacija između participiranog akta i čistog Akta, a ne statička usklađenost između osjetnog svijeta i svijeta ideja kao kod Platona.

Polaznu točku svoje filozofije našao je Lavelle u Descartes-ovom *cogito*. Ali Descartes, komu nije ništa neposredno sigurno osim njegovog vlastitog misaonog bića, tek naknadnom refleksijom dolazi do egzistencije Božje i realnosti vanjskog svijeta, a Lavelle polazeći od vlastite intimnosti nalazi u samoj toj intimnosti prisutnost Bitka i svoje participacije u Bitku.

Lavelle se poziva i na Kanta kao na predstavnika filozofije subjekta i pripisuje mu u zaslugu što je srušio "metafiziku objekta". Ali Kant ostaje zatvoren u svoju subjektivnost: njegova je filozofija monolog duha sa samim sobom, a Lavelle-ova je subjektivnost otvorena subjektivnost: ona je dijalog sa svijetom, s drugim svijestima i s Bogom, i zato je on mogao izgraditi metafitziku koju je Kant proglasio nemogućom.

I tako Lavelle zadržaje svagdje originalnost svoje vlastite misli. To

se zapaža najbolje u njegovom djelu "*Ja i njegova sudbina*" (*Le Moi et son destin*), u kojem iznosi prikaz djela modernih i suvremenih filozofa. To su: Maine de Biran, Bergson, Laberthonnière, Gabriel Marcel, René Le Senne, Jankélévitch, Minkowski, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Scheler, Berdjajev i dr.

Lavelle veli u predgovoru tog djela da je svaki filozof o kojem on govori "polazna točka osobne meditacije kojoj bismo željeli pridružiti sve one koji nas čitaju. Jer mi ispitujemo šta su drugi mislili samo zato da znamo šta mi sami moramo misliti. Psihološki ili historijski interes što ga pokazujemo za neku filozofsku doktrinu nadmašuje uvijek interes što ga pokazujemo za istinu: svaka je doktrina za naš duh poticaj, primjer i pokus" (MD,8). Svaka je filozofska doktrina za Lavelle-a pretekst da jasnije formulira svoju vlastitu misao. Zato je "*Ja i njegova sudbina*" najljepši uvod u Lavelle-ovu filozofiju i, usuđejem se reći, remek-djelo filozofskog komentiranja.

*

Ima nekih poteškoća u Lavelle-ovoj filozofiji:

1. *Opasnost panteizma* - Mnogi tekstovi u Lavelle-ovim djelima imaju panteističko značenje. Kad govori o stvaralačkoj aktivnosti Božjoj, Lavelle veli da je "Njegova bit da bude stvoritelj" (TE, 92), da je Boga "nemoguće shvatiti izvan stvorova" (IS, 129), da se "Njegov bitak ne može razlikovati od Njegovog vlastitog očitovanja" (PT, 196). Tako da bi stvorena bića bila čiste teofanije, božanske manifestacije, kako je tvrdio srednjovjekovni filozof Scotus Eriugena.

I Lavelle-ova nauka o jednoznačnosti bitka izgleda da uključuje panteizam. On veli: "Nema razlike, s obzirom na bitak, između Boga i Njegovih stvorenja" (DE, 96). On govori o "homogenosti" (DE, 207), o "konsupstancijalnosti" (DE, 255) bitka u svim manifestacijama bitka. A to znači, s obzirom na odnošaj konačnih bića prema beskonačnom Biću, da su konačna bića samo božanske manifestacije, teofanije.

I konačno, sama Lavelle-ova teorija participacije može se shvatiti panteistički. "Isti je Bitak koji ja participiram i koji sačinjava moj participirani bitak" (DA, 223). A tada je participirani bitak zapravo identičan s Bitkom čije smo participacije, i opet dolazimo do istog rezultata: naš je bitak manifestacija božanskog bitka, teofanija.

Neki kritičari analizirajući Lavelle-ova djela govore o njegovom panteizmu. Talijanski filozof M.F. Sciacca u svojoj "*Povijesti suvremene filozofije*" ("*La filosofia oggi*" II, 345) veli: "Čini nam se da Lavelle ne

uspijeva izbjeći panteizam sa svim konsekvencijama koje iz toga slijede". A u svom djelu "*Problem Boga i religije u suvremenoj filozofiji*" govoreći o Lavelle-u Sciacca veli da je on bliži "jednoj formi dinamičkog panteizma nego kršćanskom deizmu".

Ipak se ne može reći da je Lavelle panteist. Govoreći o stvaralačkoj aktivnosti Božjoj Lavelle izričito veli: "Nema ništa u stvorovima što bi moglo učiniti nužnom stvaralačku akciju, jer njihova pojava u svijetu jest učinak Njegove slobode i svjedočanstvo, da tako kažemo, same savršenosti te slobode" (IS, 130). Bog je za Lavelle-a "Akt bez ograničenja ili, drugim riječima, čista Sloboda. Svako stvaranje je za Njega komunikacija samog Njegovog bića, tj. On može stvarati samo slobodna bića" (PT, 16).

I Lavelle-ova jednoznačnost bitka ne dovodi nužno do panteizma. Jednoznačnost nije formalna identičnost Boga i stvorenih bića, nego totalna prisutnost Boga u svim stvorenim bićima, ukoliko sva stvorena bića nužno potječu i ovise o Bogu. Lavelle veli: "Egzistencija svakog predmeta jest prisutnost u njemu božanskog akta bez koga on ne bi bio ništa" (DE, 97). Jednoznačnost je vizija Apsolutnog u kontingentnom i kontingentnog u Apsolutnom. To je nužnost za apsolutno Biće da bude čitavo prisutno u svim manifestacijama bitka, a za sve manifestacije bitka da ontološki i logički ovise o istom apsolutnom Biću.

Ovako shvaćena jednoznačnost isključuje svaku formu panteizma.

A i Lavelle-ova teorija participacije ne mora se shvatiti panteistički. Paricipirani bitak nije identičan s Bitkom čije smo participacije. Lavelle ističe ne samo vezu između jednog i drugog bitka, nego i njihov dualitet i distancu koja ih rastavlja. "U nekom smislu, veli Lavelle, participacija povećaje njihovu neovisnost da poveća njihovo međusobno djelovanje... Panteizam to nije vidio, i to je porijeklo svih njegovih zabluda... Participacija fundira moju autonomiju mjesto da je ništi, jer ona je uvijek participacija savršene autonomije" (DA, 177). Isticanje autonomije, slobode i odgovornosti participiranog bitka isključuje potpuno svaku formu panteizma.

2. *Opasnost fenomenizma* - Za Lavelle-a jedina prava realnost jest realnost duha: to je realnost apsolutnog bića koje je čista interiornost, subjektivnost, duhovna intimnost, i realnost egzistentnih subjekata koji su participacije apsolutnog bića i Njegove spiritualnosti.

Ono što nazivamo objektivnom realnošću, za Lavelle-a je samo "realnost objekta ili pojave ili fenomena" (IO, 50). Pa i totalitet objekata ili materijalni svijet ima za Lavele-a samo fenomenalnu realnost. "Svijet i naše tijelo... nisu ništa drugo nego pojave ili slike pravog bitka" (IS, 265). "Svijet je fenomen i ne mijenja se nikad u bitak, inače bi se uništio kao svijet" (AH, 372).

U Lavelle-ovoj filozofiji materija kao da iščezaje. Materijalni svijet nije nastao direktnim stvaralačkim aktom Božjim: "Bog je stvorio samo osobe, a stvari su samo rezultat i uvjet toga stvaranja" (TV II, 374). "Bog je samo Bog duhova, a ne svijeta" (IS, 241).

I jer je samo duh pava relnost, a materijalni svijet samo fenomen, Lavelle zabacuje "metafiziku objekta": njegova je filozofija filozofija subjekta, subjektivnosti, duhovne intimnosti. Samo u intimnosti naše svijesti otkriva nam se misterij bitka: misterij našeg vlastitog bitka i misterij apsolutnog Bića.

Prema tome, Lavelle-ova filozofija bila bi radikalni fenomenizam s jedne strane i radikalni spiritualizam s druge strane. A to bi bila neispravna stanovišta.

Ipak duh čitave Lavelle-ove filozofije protivi se i radikalnom fenomenizmu i radikalnom spiritualizmu.

Svijet, materijalna realnost nije čisto fenomenalna realnost: ona ima, kako veli Lavelle, "beskonačnu dubinu" (IO, 50). Prema njegovoj teoriji participacije i ona ima korijen u Apsolutnom i zato ne može biti čisti fenomen: "nema ništa na svijetu što bi se moglo svesti na čistu fenomenalnost" (TV I, 293).

A i Lavelle-ov spiritualizam nije radikalni spiritualizam. Materija ima značenje u životu duha. Ona je sredstvo njegove realizacije. Bez nje, najdublji unutrašnji život ne bi se razlikovao od čistog sna. Ona je pojava, fenomen, ali samo zato, jer je izražaj. I "jedini grijeh proti duhu jest grijeh što ga filozofi nazivaju materijalizam" (PE, 59).

Mi možemo dakle reći da Lavelle u opreci subjekt - objekt, duh - - materija ne ništi jednu realnost na štetu druge, nego samo daje primat subjektu nad objektom, jer je objekt fenomen subjekta; i duhu nad materijom, jer je materija samo sredstvo kojim se on izrazuje, tj. njegova manifestacija ili njegov fenomen.

A ako je objekt, ako je materija realnost, onda se može izgraditi i "metafizika objekta", kakva je bila tradicionalna metafizika, isto tako kao i "metafizika subjekta" kakva je Lavelle-ova metafizika. To se očito vidi iz toga što i jedna i druga metafizika dolaze do istih problema: promatraju ih samo iz različitih perspektiva. One treba da se međusobno popunjuju.

3. *Opasnost kvijetizma* - Govoreći o Lavelle-ovoj etici neki kritičari nazivaju njegovu etiku "kvijetističkom", "panteističkom", "spinozističkom". Neki tvrde da je etički ideal Lavelle-ov ideal stoicizma, štaviše i budizma (G. Truc).

Istina, ima tekstova u Lavelle-ovim djelima u kojima se ističe vrijednost kontemplacije nasuprot aktivnom životu i indiferentnost prema

vanjskim dobrima. "Aktivnost je sredstvo, veli on, kontemplacija je cilj" (CS, 139). "Ne trebamo nikad tražiti da stečemo ili da zadržimo ikakvo dobro... Sva nas materijalna dobra opterećuju i smetaju nam. Ona nam ne mogu dati osjećaj pravoga posjedovanja... Jedina dobra koja imaju vrijednost jesu ona koja ne možemo izgubiti: to su dobra koja nosimo u sebi i koja možemo uvijek ponijeti sa sobom... Sve naše nesreće dolaze od toga što tražimo izvan nas i daleko od nas dobra koja su uz nas i u nama" (CS, 305-307).

Lavelle govori o "totalnom i slatkom odricanju" (s tim se riječima završaje njegovo djelo "*Svijest samoga sebe*"), o onom lijepom odricanju kojim se "naše biće sabire u samoći svoje biti i svoje istine" (EN, 119).

Ali to su izolirani tekstovi koji se ne moraju tumačiti ni kvijetistički, ni stoicistički, ni budistički. Takvi se tekstovi nalaze u meditacijama svih mislilaca počevši od Epiktetovog "*Priručnika*" preko klasične knjige "*O nasljedovanju Krista*" do Maeterlinckove "*Mudrosti i sudbine*".

Za Lavelle-a ideal je mudrosti ne kvijetizam, indiferentnost, odricanje ili panteistička rezignacija, nego "totalni zahtjev svih časova koji ne samo da se ne protivi heroizmu ili svetosti, nego poprima formu heroizma ili svetosti prema situaciji ili okolnostima u kojima moramo djelovati" (IS, 253).

Mudrost je "znanost o duhovnom životu, tj. o duhu u akciji" (IS, 252). Ona se sastoji u "sticanju unutrašnjeg svjetla koje samim svojim blistanjem uspostavlja u nama ravnotežu i sreću a izvan nas onaj red koji želimo ostvariti i koji traži uvijek da se održi, a koji uvijek dolazi u pitanje poradi naših pogrešaka" (IS, 252).

Takvu mudrost ili "znanost o duhovnom životu" iznosi Lavelle u svojim djelima: "*Svijest samoga sebe*", "*Narcisova zabluda*", "*Zlo i patnja*", "*Vladanje prema drugom*". To su filozofske meditacije o raznim problemima moralnog života. Iz njih se vidi da se životna mudrost za Lavelle-a sastoji ne u tome da spoznamo materiju i da vladamo nad njom, nego da spoznamo sami sebe, da ostvarimo ono što je božansko u našem biću, ali i da izađemo iz osamljenosti u koju smo zatvoreni, svjesni da se pravom ljudskom životu pristupa samo imitacijom djela Božjega, tj. čineći bez prestanka za drugoga ono što Bog čini za svakoga od nas.

A to nije ni kvijetistička, ni panteistička, ni budistička, nego čisto kršćanska etika.

ZAKLJUČAK

Filozofija Louis Lavelle-a jest *spiritualistička filozofija*, jer daje primat duhu nad materijom duhovnim vrednotama nad materijalnim vrednotama. U tom je ona u potpunoj opreci s materijalizmom koji daje primat materiji i materijalnim vrednotama nad duhom i duhovnim vrednotama.

Ona je *filozofija duha*, jer se pita ne šta su stvari izvan nas, nego što smo mi i koji je naš poziv u svijetu o kojem ovisimo, ali i koji ovisi o nama. U tom se ona sastaje s egzistencijalno-filozofskim i antropološkim preokupacijama sadašnjosti.

Ona je *filozofija o Apsolutnom*, jer smatra da se misterij našega bića može shvatiti samo u vezi s Apsolutnim. U tom se ona distancira od egzistencijalne filozofije, a prekida radikalno s empirizmom, fenomenizmom i pozitivizmom, koji za Lavelle-a i nisu filozofske doktrine, nego "različiti nazivi zajedničkog negiranja ili zajedničkog skepticizma s obzirom na mogućnost same filozofije" (PhF, 268).

Ona je duboko *religiozna filozofija*: metafizika Lavelle-ova shvaća konačna bića kao partipacija božanskog Bića od kojeg stalno dobivaju egzistenciju i pomoć u ostvarivanju svoga bića; Lavelle-ova etika postavlja kao etički imperativ spiritualizaciju ljudskog bića, jer je ona ostvarivanje sličnosti s Bogom, i ljubav prema drugima, jer je ljubav najsavršenija imitacija Boga koji je Ljubav; Lavell-ova filozofija vrednota postavlja religiozne vrednote na najviši stupanj u hijerarhiji vrednota, jer one ostvaruju intimnu komunikaciju s apsolutnim Bićem koje je i princip odakle potječemo i cilj za kojim moramo težiti. Svojim religioznim karakterom Lavelle-ova je filozofija u opreci sa svim modernim formama agnosticizma, nihilizma i ateizma.

Bergson je negdje napisao da je Maine de Biran najveći francuski metafizičar iza Descartesa i Malebranchea. To se može s većim pravom reći o Lavelle-u. Među savremenim francuskim filozofima on je na prvom mjestu: uzvišenošću i originalnošću svojih misli, a ujedno ljepotom jezika i elegancijom stila on ih sve nadvisuje.

Naravno, kao svi filozofski sistemi, tako je i Lavelle-ova filozofija samo jedan aspekt totalne istine, a ne totalna istina. Ali ono bitno što je Lavelle htio sa svojojm filozofijom jest da osjetimo "onu prisutnost Apsolutnoga koja preobrazuje najskromniji događaj života i daje mu pozadinu bez granica" (IS, 14), da otkrijemo u sebi "onu particpaciju u Apsolutnom po kojoj će svi ljudi moći upoznati istovjetnost svoje sudbine" (MD, 12).

Lavelle-ova vizija svijeta jest vizija Apsolutnog u relativnom, Beskonačnog u konačnom, Vječnog u vremenskom.

I zato možemo reći da je sva filozofija Lavelle-ova u službi Apsolutnoga. To je najljepša pohvala koja se može reći o jednom filozofu i o njegovoj filozofiji.

[1] Djela Lavelle-ova citiram na sljedeći način:
DMS = La Dialectique du Monde sensible. Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1921.
DE = De l' Être. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1937.
AH = De l' âme humaine. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1951.
TE = Du temps et de l' éternité. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1945.
PT = La présence totale, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1934.
IS = De l' intimité spirituelle. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1955.
IO = Introductions à l' ontologie. Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
TV I = Traité des valeurs, tome I. Presses Universitaires de France, Paris 1951.
TV II = Traité des valeurs, tome II. Presses Universitaires de France, Paris 1955.
CS = La conscience de soi. Éditions Bernard Grasset, Paris, 1933.
EN = L' erreur de Narcise, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1939.
MS = Le mal et la souffrance. Plon, Paris, 1940.
PE = La parole et l' écriture. L' Artisan du Livre, Paris, 1959.
CEA = Conduite à l' égard d' autrui. Éditions Albin Michel, Paris, 1957.
MD = Le moi et son destin. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1936.
PhF = La philosophie française entre les deux guerres. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1942. MR = Morale et religion. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1960.

Dobri pastir, 15-16, 1966, 89-160.

KONKRETNA FILOZOFIJA GABRIELA MARCELA

Gabriel Marcel je filozof, literarni kritičar i dramski pisac. Iako i dramska djela Marcelova imaju filozofsko značenje (J. Chenu, *Le théatre de Gabriel Marcel et sa signification metaphysique*, Paris, Aubier), mi ćemo se u ovoj studiji ograničiti samo na njegova filozofska djela.

Za bolje poznavanje Marcelove ličnosti donijet ćemo ovdje njegovu autobiografiju.

I. GABRIEL MARCEL O SEBI

Rođen sam 7. prosinca 1889. u Parizu. Moj otac, bez sumnje jedan od najnaobraženijih ljudi svoga doba, bio je sukcesivno diplomat, državni savjetnik, direktor Umjetničke akademije, administrator Nacionalne biblioteke i još drugo. Pohađao sam gimnaziju, zatim Sorbonne-u. Kad sam ovdje prvi put iskusio što može biti filozofija, znao sam da me ona zove sebi. A opet s druge strane, kazalište i glazba postali su za mene gotovo isto tako bitni. Uvijek ponovo moram naglasiti da su veliki glazbenici možda odlučnije i dublje utjecali na mene nego što je to ijedan pjesnik mogao učiniti. Glazbu istina nisam nikad u pravom tehničkom smislu studirao. Ali ja imam prirodni osjećaj za harmoniju i dar glazbene improvizacije....

Ljubav prema kazalištu i glazbi uključivala je i strastveni interes za individualna bića i nesavladivu privlačivost prema tajanstvenim realnostima nadzemaljskog svijeta. Mogu bez oklijevanja reći da je glazba, i gotovo jedino glazba, bila za mene nepobitno svjedočanstvo neke druge realnosti: činilo mi se, da sve što ostaje raspršeno i nedovršeno na nivou vidljivog, nalazi svoj završetak u njoj.

Na području filozofije stajao sam uglavnom pod njemačkim utjecajem: prije svega duhovni potomci Kantovi imali su jak utjecaj na mene. Tako sam ja svoj diplomski rad za visoku nastavu posvetio utjecaju Schellinga na misaoni svijet Samuel-a Taylor-a Coleridge-a. Imao sam sreću da sam mogao slušati Bergsona na Collège de France. Cijeli život osjećao sam prema njemu najveće udivljenje, a da s tim neću da kažem da sam na ijednom području bio njegov učenik.

Prvi svjetski rat imao je na moj unutrašnji razvoj izvanredno veliko djelovanje, iako, radi moje tjelesne konstitucije, nisam bio primljen u vojsku. Stavio sam se u službu Crvenog križa, i moja aktivnost dovela me je uskoro dotle da sam rat promatrao ne samo s političkog stanovišta, nego i s egzistencijalnog, u njegovom odrazu na moralnu sliku nas ljudi. Ovdje leži vrlo vjerojatno daleko porijeklo svega onoga što me je mnogo kasnije, iza drugog svjetskog rata, sililo na pisanje.

Nije ovdje pravo mjesto da dajem informacije o mojoj nastavničkoj aktivnosti u provinciji pred i za vrijeme rata, u Parizu od 1915-1918. Mogu samo napomenuti da mi je nastava o temeljnim pojmovima filozofije u Sens-u, od 1919-1922, ostavljala mnogo vremena za moje dramatsko stvaranje. Mnoga od mojih glavnih djela potječu iz tog vremena: "*Un homme de Dieu*", "*La Chapelle ardente*", "*Le Coeur des autres*". U isto vrijeme usudio sam se na redakciju prvog *Dnevnika za metafizička pitanja* koji prvotno nije bio izrađen u vidu objelodanjenja, nego mi je imao samo da pripravi put za jedno veliko, sistematsko (ali nikad dovršeno) djelo.

Kad sam se 1922. konačno vratio u Pariz, posvetio sam svoje vrijeme suradivanju u revijama i kritici. Nekoliko godina kasnije preuzeo sam na molbu svoga prijatelja Charles-a du Bos-a upravu zbirke "Collection étrangère".

Među francuskim piscima bio je sigurno Marcel Proust koji je imao na mene najveći utjecaj. Taj utjecaj na literarnom području bio je sigurno jedini koji se donekle može mjeriti s onim što su ga veliki glazbenici imali na mene. Utjecaj Péguy-a, iako prigušeniji, nije bio manje dubok; utjecaj André-a Gide-a bio je malen, a veliko divljenje koje sam osjećao za Paul-a Valéry-a nije se prenijelo ni na moje misli, ni na moja djela.

Neosporno je da je česti susret sa stranim piscima, prije svega anglosaskog, ali i njemačkog porijekla (Jakob Wassermann), bitno utjecao na formiranje moga života. Na filozofskom području bio je za mene sigurno najvažniji susret s Karlom Jaspersom i njegovim sistemom. Utjecaj Kierkegaardov izgleda mi teže odrediti, isto tako utjecaj Heideggera i Berdjajeva. Bilo bi vrlo teško za mene da u pojedinostima istražujem šta svakom od njih zahvaljujem: da im nešto dugujem, to je sigurno.

Što se tiče moje konverzije 1929. godine, isto je tako vrlo teško nešto određeno reći. Utjecaj moga prijatelja Charles-a du Bos-a je sigurno od daleko većeg značenja nego utjecaj Mauriac-ov. Ipak u zadnjoj liniji Mauriac-ovo je pismo dalo neposredni povod za moju konverziju.

Moji pokušaji da s tomistima i prije svega sa Jaques-om Maritain-om dođem u uži kontakt ostali su konačno bez usjpjeha, bez obzira na prijateljstvo i simpatije koje osjećam prema pojedinim ličnostima toga dominikanskog kruga - tako na primjer P. Maydieu-u.

U kasnijim godinama Gustav Thibon, koji je tako mnogo pridonio razjašnjenju nekih ljudskih problema, mnogo je utjecao na mene. Vrlo mnogo kasnije, možda od 1947, studije Max-a Picard-a izvanredno su utjecale na mene... Nadodajem još ovdje da je utjecaj nekih pjesnika, među njima prije svega Rilke-a, od 1937. godine, bio vrlo snažan. Mnoga putovanja u inozemstvo koja sam od 1946. poduzimao, većinom radi držanja konferencija, mnogo su doprinijela da je tok mojih misli bio sve više prožet europejskim i kozmopolitskim aspektima.

Imam različite kritičke i stvaralačke zamisli koje bih želio ostvariti, a da ne gubim iz vida bitnu želju: svojim slabo odmjerenim silama surađivati na humanizaciji svijeta komu prijeti opasnost da se izgubi u mržnji i apstrakciji.

II. FILOZOFIJA GABRIELA MARCELA

Za Marcela "filozofija je u biti svojoj *istraživanje*, a to je istraživanje istraživanje istine" (PJ, 15).1) Ta se istina u filozofskom značenju razlikuje od pojedinačnih istina do kojih dolaze učenjaci svaki na svom području. Znanstvene istine imaju karakter impersonalnosti, a filozofska istina intimno je vezana za ličnost filozofa.

To filozofsko istraživanje sastoji se prije svega u produbljivanju nekih temeljnih duhovnih situacija koje treba fenomenološkom analizom što točnije odrediti. Pod fenomenološkom analizom misli Marcel analizu nekog sadržaja svijesti, to jest onoga što svijest stvarno ima u vidu u nekim tipičnim situacijama, u opreci prema psihološkoj analizi koja se odnosi na psihička stanja. Marcel veli: "Ne može danas postojati filozofija bez analize fenomenološke naravi koja se odnosi na temeljnu situaciju čovjeka. To je što su vidjeli, jasnije nego njihovi pretšasnici, najbolji među suvremenim njemačkim misliocima, Scheler najprije, zatim P. Landsberg, ali također i Jaspers i Heidegger" (HH, 92).

Fenomenološka analiza je prva etapa filozofskog istraživanja. Druga

je etapa: da se sadržaji svijesti, sve implikacije života osvijetle svjetlom refleksije. Marcel razlikuje dvije vrste refleksije: primarnu i sekundarnu refleksiju. Primarna je refleksija analitička: ona rastavlja neko konkretno jedinstvo na njegove konstitutivne elemente. Sekundarna refleksija, "refleksija drugog stupnja" ili "refleksija na drugu potenciju" (EA, 171) uspostavlja opet to jedinstvo, ali u dubljoj dimenziji. Kad Marcel veli da je "filozofska metoda refleksivna par excellence" (PI, 20), on misli na "refleksiju drugog stupnja". "Ta refleksija drugog stupnja ili na drugu potenciju jest u mojim očima sama filozofija u svom specifičnom nastojanju da restaurira konkretno iznad rastavljenih i dezartikuliranih determinacija apstraktnog mišljenja" (RI, 34).

Takom dvostrukom metodom, fenomenološkom i refleksivnom, služi se Marcel u svom filozofskom istraživanju. On smatra da je filozofsko istraživanje proces koji nije nikad završen i zato se njegova filozofija teško može sistematizirati. Mi ćemo ipak pokušati unijeti neki sistem grupirajući Marcelove misli oko tri glavne teme, a to su: misterij bitka, misterij ljudske egzistencije i misterij apsolutnog Bića-Boga.

A. - MISTERIJ BITKA

1. *Problem i misterij* - U tradicionalnoj filozofiji govori se o problemu bitka. Marcel govori o misteriju bitka. On pravi razliku između problema i misterija, i insistira u svim svojim djelima na toj razlici. U svom "*Metafizičkom dnevniku*", 22. listopada 1929. on notira: "Izraz misterij bitka, ontološki misterij u opreci prema problemu bitka, ontološkom problemu, naglo mi je došao ovih dana. On me je rasvijetlio. Metafizička misao kao refleksija upravljena na misteriji... Razlika između misterioznog i problematičnog. Problem je nešto što susrećemo, što zakrčuje put. On je čitav preda mnom. Naprotiv misterij je nešto u čemu sam sam angažiran, kojega je bit prema tome da nije čitav preda mnom... Koincidencija misterioznog i ontološkog" (EA, 145). Znanosti postavljaju probleme, one se kreću u sferi problematičnog, a filozofija je "metakritika usmjerena prema metaproblematici"(EA, 149). "Misterij, to je metaproblematično" (EA, 162). Postoji ouska relacija između misterija i vrednote: "misteriozno je samo ono što me može interesirati, što predstavlja za me vrednotu" (JM, 160).

Po mišljenju Marcelovu misterij se ne može pojmovno shvatiti ni odrediti. Ipak se misterij ne smije konfundirati s onim što je nespoznatljivo: "nespoznatljivo je, veli Marcel, samo granica problematičnoga koja se ne može aktualizirati bez kontradikcije. Spoznaja misterija naprotiv jest bitno pozitivni akt duha" (EA, 170). To je akt "refleksivnog mišljenja" (RI, 21),

"refleksije na drugu potenciju" (EA, 171). To nije dakle intuicija, jer nije "jedan način gledanja", nego radije "koncentracija i kao unutrašnja reakcija" (HH, 69). Marcel upotrebljuje i izraz "sabranost" (recueillement). "Sabranost i misteij su korelativni" (EA, 164), veli Marcel. Nema sabranosti s obzirom na problem. "Ja sam uvjeren da nema moguće ontologije, to jest razumijevanja ontološkog misterija na bilo kojem stupnju osim za biće koje je u stanju da se sabere" (PA, 273).

Neki temeljni problemi tradicionalne filozofije jesu za Marcela degradirani misteriji: spoznaja, ljubav, sloboda, veza duše i tijela, zlo. Sve su to misteriji: oni nisu nešto što je izvan nas i nasuprot nama, čitava je naša ličnost implicirana u njima. I zato Marcel govori o misteriju spoznaje, misteriju ljubavi, misteriju zla, itd. A svi su ti misteriji samo različiti aspekti jednog temeljnog misterija - misterija bitka.

U svom eseju "*Postavljenje i konkretno približavanje onotološkom misteriju*" Marcel govori o bitku ne kao o nekoj apstrakciji, nego kao o konkretnoj realnosti u kojoj on participira. "Treba da postoji bitak, veli on, da se sve ne svodi na igrariju sukcesivnih i *nestalnih* - ova zadnja riječ je bitna - prividnosti... Za tim bitkom, za tom realnošću ja težim nezasitno da participiram nezasitno, i možda je sama ta težnja već u nekom stupnju participacija, kako god ona bila rudimentarna" (PA, 261).

Smisao te realnosti otkriva nam se u nizu dijaloga: dijalog sa stvarima u spoznaji; dijalog s nama samima u sabranosti; dijalog s drugima u ljubavi; dijalog s Bogom u molitvi.

2. *Biti i imati* - Opreci koju Marcel postavlja između problema i misterija korelativna je opreka između *biti i imati*. "Zpravo, veli Marcel, sve se svađa na distinkciju između onoga što imamo i onoga što jesmo... Principijelno, ono što *imamo* jesu *stvari*. U strogom smislu riječi mogu imati samo ono što posjeduje egzistenciju u nekom stupnju neovisnu o meni..., ono s čim mogu na neki način i u određenim granicama raspolagati" (EA, 225). Naprotiv, kategorija *biti primjenjuje se onom što je konsupstancijalno našoj ličnosti*, što se ne može apstrahirati od nje. Ali postoji međusobna ovisnost između *biti* i *imati*. Da možemo nešto *imati*, moramo najprije *biti*. Razliku između jedne i druge kategorije ilustrira Marcel izrekom: "Čovjek *jest* genij, on *ima* talenta" (EA, 253).

Sfera kategorije *imati* konfundira se sa sferom problematičnoga (EA, 252), sfera kategorije *biti* jest sfera misterioznoga (u Marcelovom značenju riječi). Između te dvije sfere tijelo, moje tijelo, služi kao posrednik. "Tajanstvena relacija koja me veže s mojim tijelom jest korijen svih mojih mogućnosti da nešto imam" (EA, 122). I zato Marcel veli da je tijelo "l'avoir-type" (EA, 237). Ali kao "apsolutni posrednik" (EA, 14) moje tijelo, to

sam ja sam, "jer ja se ne mogu od njega razlikovati osim uz uvjet da ga konvertiram u objekt, to jest da ga prestanem smatrati apsolutnim posrednikom" (EA, 15).

Postoji težnja da se identificiramo s onim što imamo, ali čovjek transcendira kategoriju *imati*. "Tragedija svakog posjedovanja (avoir), veli Marcel, sastoji se u očajnom nastojanju da se identificiramo s nečim što ipak nije i ne može biti identično sa samim bitkom onoga koji posjeduje. To je posebno upadno ondje gdje se radi o težnji da posjedujemo neko biće koje tim samim što je biće, opire se tome da bude pasivni predmet posjedovanja" (ME, I, 114). U romanu Marcela Prousta "*La Prisonnière*" ("*A la recherche du temps perdu*") očajni pokušaj Marcelov da zarobi Albertinu i da je zadrži potpuno za se jest ilustracija te tragedije.

Ipak, kako god to paradoksalno izgledalo, "ja pripadam najprije stvarno onom što imam. Ali sam smisao duhovnog razvoja sastoji se u tom da postanem svjestan oprečne pripadnosti: pripadnosti onom što jesam, ontološkoj pripadnosti" (RI, 130).

Marcel dovodi u vezu kategoriju *imati* s prostornošću, a kategoriju *biti* s vremenom, i pita se: "Ima li smisla reći da su *imati* i *biti* kao bitne koncentracije prostora i vremena?" (EA, 125).

Sfera kategorije imati jest sfera prediciranja ili karakteriziranja. Ali metafizički problem koji se može postaviti jest: da li se autentična realnost, realnost kao takva može uopće karakterizirati; i da li bitak nije po svojoj biti nešto što se ne može karakterizirati. I zato je Marcel mišljenja da se apsolutno Biće ne može determinirati: "Atributi Božji jesu točno ono što su neki postkantovski filozofi nazvali Grenzbegriff" (EA, 247). Na Boga se uopće ne može primjeniti kategorija *imati*, nego samo kategorija *biti* (EA, 213): on je *Être sans avoir*.

Marcel spominje djelo Günthera Sterna "Über das Haben". Kao taj njemački pisac, tako i Marcel ulazi u suptilnu fenomenološku analizu kategorije *imati* (jedno poglavlje djela *Être et avoir* nosi naslov: "Esquisse d'une Phénoménologie de l'avoir"). Rezultati istraživanja te kategorije ne zadovoljavaju Günthera Sterna. A sva istraživanja g. Marcela idu za tim da se oslobodimo tiranije kategorije *imati* i da transofmiramo *imati* u *biti*.

3. *Bitak i spoznaja* - Odnošaj između bitka i spoznaje može se izraziti ovako: spoznaja je bitku imanentna, a bitak je spoznaji transcendentan. "Postaviti imanentnost mišljenja bitku, veli Marcel, to znači priznati s realistima da se mišljenje odnosi na nešto što ga nadilazi i što ne može tražiti da ga apsorbira u se, a da ne izda svoju vlastitu narav" (EA, 49). Mišljenje mora biti mišljenje nečega, inače bi se raspršilo u ništa. "Mišljenje nije relacija sa samim sobom, ono je naprotiv u biti svojoj self-transcedance.

Tako da je mogućnost realističke definicije istine uključena u samoj naravi mišljenja. Mišljenje je usmjereno prema Drugom, ono je težnja za Drugim. Pitanje je samo, da li je to Drugo Bitak" (EA, 40).

Marcel upotrebljuje tomističku formulu: "mišljenje je određeno za bitak kao oko za svjetlo". Tako da se može reći: "Ja mislim, dakle bitak jest: jer moje mišljenje zahtijeva bitak; ono ga ne uključuje analitički, nego se odnosi na njega" (EA, 52). Spoznaja je "na neki način unutrašnja bitku" (PA, 267). A jer je bitak misterij, zato Marcel govori i o "ontološkom misteriju spoznaje" (EA, 166; PA, 267). U jedan i u drugi misterij možemo prodrijeti samo "refleksijom na drugu potenciju" (EA, 166).

*

Prvi kontakt s realnošću imamo u osjetu. Marcel iznosi svoju posebnu teoriju osjeta. Po njegovom mišljenju osjet nije rezultat djelovanja nekog vanjskog predmeta na naše senzorne organe. Tako shvaćanje pretpostavlja da je svijet sastavljen od dvije vrste objekata: jedni inertni, drugi svjesni. Ali ta je pretpostavka neshvatljiva. Kako bi ono što je ekstenzivno moglo djelovati na našu svijest? Kako se fizički podražaj može transformirati u svjesnu predstavu realnosti? (RI, 37-43).

Po Marcelovu shvaćanju osjet je "neposredna participacija" subjekta u objektu od kojeg ga nikakva prava granica ne rastavlja (JM, 322). Osjećati, to znači jednostavno egzistirati u jedinstvu sa stvarima. Mi smo u iluziji, veli Marcel, ako mislimo da naša receptivna svijest "prevodi" u psihički fenomen nešto što joj je prvotno dato kao fizički fenomen. "Nema nikakva smisla tretirati osjet kao prijevod; on je neposredan; on je temelj svake interpretacije i svake komunikacije, ne može dakle biti sam interpretacija ili komunikacija" (DH, 38).

Osjet je veza sa stvarima. "Moje je tijelo u simpatiji sa stvarima", po njemu ja sam vezan za sve što egzistira (JM, 265).

Prema tome ne postoji problem osjeta: problem kako se čisto fizički fenomen transformira u psihički. Postoji "misterij osjećanja" (RI, 36), misterij moje participacije u svijetu.

Osjet nam otkriva misterij naše povezanosti sa svijetom, ali on je ograničen i u prostoru i u vremenu. Prava spoznaja nadilazi prostor i vrijeme, i transformira osjetnu participaciju u znanstvenu i filozofsku viziju svijeta.

B. MISTERIJ LJUDSKE EGZISTENCIJE

1. *Egzistencija i inkarnacija* - Marcelova je filozofija konkretna filozofija. Polazna točka te filozofije jest nešto u što se apsolutno ne može

sumnjati, a što pripada ne logičkoj ili racionalnoj sferi, nego egzistencijalnoj: "Ako egzistencija nije na početku, ona neće biti nigdje" (RI, 25).

Marcel izričito veli da je njegovo istraživanje fenomenološko, a ne ontološko: "Ja se ne pitam ovdje da li u sferi bitka ima neko apsolutno egzistentno biće koje bi moglo biti samo Bog i koje bi davalo egzistenciju, istina izvedenu egzistenciju, svemu što proizlazi iz njega. Ja polazim od samoga sebe ukoliko izričem egzistencijalne sudove i pitam se da li ima nešto prema čemu se ti sudovi određuju ili organiziraju. A to nesumnjivo egzistencijalno može biti samo ja ukoliko sam siguran da egzistiram" (ME, I, 103). To je privilegirana, tipična egzistencija ("l'existant-type", RI, 26). A ta egzistencija dobiva konsistenciju samo prisutnošću tijela. I zato egzistirati u strogom smislu riječi znači za Marcela biti inkarniran. "*Inkarnacija* - situacija nekog bića vezanog za tijelo" (EA, 11), "beskonačno tajanstveni akt kojim neka esencija prima tijelo" (HV, 97).

Prema tome, reći da neka stvar egzistira znači za Marcela ne samo reći da ona pripada istom sistemu kao i moje tijelo, nego da je ona na neki način vezana sa mnom kao i moje tijelo. "Stvari egzistiraju za mene ukoliko ih promatram kao produženja moga tijela" (JM, 273). Drugim riječima: Ništa ne može egzistirati osim što je u prostornim relacijama s mojim tijelom.

Marcel govori o subjektivnosti tijela ("tijelosubjekt", ME, I, 117): "Ja sam moje tijelo" (JM, 236), veli on. Ali ta se formula ne smije uzeti u smislu mateijalističkog nazora na svijet. "Ja sam moje tijelo samo ukoliko ono predstavlja bitno misteriozni tip realnosti" (ME, I, 19), koji se ne može svesti na svijet objekata.

Moje tijelo ukoliko sam osjećajno biće ima "apsolutni prioritet" (JM, 236) nad svim drugim objektima: ono je "temeljno iskustvo" (JM, 249). Zato je njegova egzistencija iznad svake sumnje.

I jer je egzistencija moga tijela izvan svake sumnje, zato je i egzistencija vanjskog svijeta, koji je u prostornim relacijama s mojim tijelom, izvan svake sumnje.

U toj perspektivi tradicionalni problem vanjskog svijeta transformira se ili se uopće ne postavlja. Marcel veli: "Heidegger je pokazao na vjerojatno definitivan način da je apsurdno izolirati egzistentni subjekt i pitati se polazeći od njega da li svijet egzistira ili ne. Jer stvarno taj egzistentni subjekt jest egzistentan samo u svojoj relaciji sa svijetom" (HP, 141-142).

Tako isto tradicionalni problem odnošaja između duše i tijela transformira se u problem odnošaja između mene i moga tijela (DH, 67). "Nema problema odnošaja duše i tijela. Ne mogu se staviti nasuprot svom tijelu (kao što to treba, ako hoćemo da pomišljamo neki objekt) i pitati se šta je ono s obzirom na mene. Pomišljeno tijelo prestaje biti moje" (JM, 253).

Štaviše, Marcel se pita: da li je "veza duše i tijela realno različite naravi od veze između duše i drugih egzistentnih stvari" (EA, 10).

Poradi ovih metafizičkih problema vezanih za inkarnaciju, Marcel je mogao reći da je inkarnacija "centralna činjenica metafizike" (EA, 11).

2. *Inkarnirana osoba* - Čovjek je inkarnirana osoba. Ona se ostvaruje samo "u aktu kojim teži da se inkarnira (u nekom djelu, u nekoj akciji u totalitetu života), ali u isto vrijeme na njezinu bit spada da se nikad ne fiksira ili kristalizira definitivno u toj posebnoj inkarnaciji. Zašto? Jer ona participira nešto od neiscrpive punine bitka iz kojeg emanira. Tu je duboki razlog zašto je nemoguće pomišljati osobu ili osobni red, a da ne pomišljamo u isto vrijeme ono što je iznad nje i njega, neku nadosobnu realnost koja upravlja svim njezinim inicijativama, i koja je njezin princip i njezin cilj" (HV, 32-33).

Osoba nije: ona stvara samu sebe, a da se nikad ne može zadovoljiti sa svojim ostvarenjima. "Njezina je deviza ne *sum*, nego *sursum*" (HV, 32).

Osoba se stvara slobodnim voljnim činima. A sloboda, to smo mi sami, to je moć da sami sebe afirmiramo ili negiramo. Marcel veli da je čovjek "biće komu je data jedinstvena moć da se afirmira ili da se negira, prema tome da li afirmira Bitak i otvara mu se - ili da ga negira i tim se samim zatvara; u toj je dilemi sama bit njegove slobode" (EA, 175). I zato je sloboda na neki način "duša naše duše" (RI, 78).

Sloboda nije atribut koji mi je dat: "slobodu treba steći" (DH, 120), a to sticanje slobode uvijek je parcijalno i nesigurno.

"Ja se afirmiram kao osoba, veli Marcel, ukoliko preuzimam odgovornost za ono što činim i za ono što govorim. A pred kim sam odgovoran ili se priznajem odgovornim? Treba odgovoriti da sam odgovoran i pred samim sobom i pred drugim, i da je upravo ta povezanost karakterisitična za osobnu obavezu, da je ona vlastita oznaka osobe" (HV, 26).

A bitna karakteristika osobe jest ono što Marcel naziva "disponibilnost". Biti disponibilan znači biti otvoren prema drugom, biti indisponibilan znači biti zatvoren u svoju vlastitu ličnost, "biti zabavljen sa samim sobom" (EA, 105). "Ja se pitam, veli Marcel, da li se čitav duhovni život ne bi mogao definirati kao skup aktivnosti kojim težimo da svedemo u nama na minimum elemenat indisponibilnosti" (EA, 100). Marcel dovodi u vezu samoubistvo s indisponibilnošću: "Biće apsolutno disponibilno za druge ne priznaje si pravo da disponira slobodno sa sobom" (EA, 180).

Osoba je "odgovor na neki poziv" (HV, 28), napose na poziv Božji. A taj je poziv moguć, jer "u dubini moga ja ima nešto drugo nego ja, nešto intimnije meni samom nego što sam ja sam (EA, 181). Odgovoriti tom

pozivu, to znači uzdignuti se bekonačno iznad samog sebe, ne odgovoriti tom pozivu, to znači pasti duboko ispod nivoa ljudske osobe.

3. *Ja i drugi* - Ako egzistencija pripada meni, ona pripada i drugim osobama. "Na bit drugoga spada da egzistira; ja ga ne mogu pomišljati kao drugoga, a da ga ne pomišljam kao egzistentnog" (EA, 151).

Svijest samoga sebe uključuje i egzistenciju drugoga. "Konkretna i potpuna svijest samoga sebe ne može biti *heauto-centrična*; kako god to paradoksalno bilo, ja bih radije rekao da ona mora biti *hetero-centrična*; polazeći od drugoga ili od drugih mi možemo shvatiti sami sebe, i samo polazeći od njih" (ME, II, 11). Štaviše, Marcel veli: "Ja se afirmiram kao osoba ukoliko realno vjerujem u egzistenciju drugih i ukoliko to vjerovanje dirigira moje ponašanje prema drugom" (HV, 27). A vjerovati znači ovdje afirmirati tu egzistenciju u samoj sebi, a ne samo u odnošaju prema meni.

Govoreći o egzistenciji drugih osoba, Marcel pravi distinkciju između *ti* i *on*. Drugi kao *on* meni je distantan i ja ga svađam na "narav": oživljeni mehanizam koji funkcionira na neki određeni način. Naprotiv, ako tretiram drugoga kao *ti*, ja ga tretiram i shvaćam kao"slobodu", jer on je ne samo narav, nego i sloboda. Štaviše, ja surađujem u njegovoj slobodi, formula koja izgleda paradoksalna i kontradiktorna, ali koju ljubav stalno verificira.

Ti i *on* jesu dva različita svijeta: jedan je transcendentan drugom i ta "transcendentnost poprima aspekt ljubavi" (RI, 99). Ljubav stvara između mene i drugoga intimnu zajednicu *ja-ti* (co-esse), duhovnu prisutnost (coprésence), ono što Marcel naziva "intersubjektivnost" (ME, I, 223). To je "neka vrsta plodne indistinktnosti u kojoj bića komuniciraju u aktu i samim aktom komunikacije" (RI, 52). U konačnoj analizi, "intersubjektivnost nije ništa drugo nego sama ljubav" (ME, II, 171).

Intersubjektivnost ima ontološki karakter. Marcel veli: "Ontologija, da se može definirati, traži da se dimenzija intersubjektivnosti nadoda dimenziji objektivne spoznaje" (ME, II, 48). A ako on toliko insistira na intersubjektivnosti, to je zato jer je duboko svjestan ontološkog jedinstva koje ga veže s drugim bićima čiju realnost osjeća, "Ta bića jesu... Ona su prije svega moji suputnici ili, da upotrebim engleski termin: my fellow-creatures" (ME, II, 20).

Intersubjektivnost aficira sam subjekt, tako da je "subjektivno u svojoj vlastitoj strukturi već i bitno intersubjektivno" (ME, I, 198).

Intersubjektivnost je sfera ljubavi. Marcel veli: "Ljubav je život koji se decentrira, koji mijenja središte" (JM, 217). Ljubav stvara intersubjektivne odnose. Samo se u ljubavi očituje misterij moje vlastite ličnosti, samo ljubav stvara ličnost ljubljene osobe. "Za ljubav i samo za ljubav,

individualnost ljubljenog bića ne raspršuje se, ne raspada se u prašinu apstraktnih elemenata. A s druge strane, ta realnost ljubljenog bića može se zadržati samo zato jer je ljubav postavlja kao transcendentnu svakom tumačenju, svakom svađanju na nešto drugo. U tom smislu istinito je reći da je ljubav upravljena na ono što je vječno i imobilizira ljubljeno biće iznad svijeta postajanja i promjenljivosti" (JM, 63). U aktu ljubavi individualno biće se spoznaje u onom što ga konstituira kao "jedinstveno stvorenje ili ako hoćete kao slika Božja" (HV, 29). To je ono što je metafizičko u čovjeku. Marcel veli: "Metafizičko, to je bližnji".

Marcel ističe bitno antikartezijanski karakter svoje metafizike. "Nije dosta reći, veli on, da je to metafizika bitka; to je metafizika intrsubjektivnosti ("mi jesmo") u opreci prema Descartes-ovom "ja mislim" (ME, II, 12).

Marcelova "filozofija intersubjektivnosti" (ME, I, 197) u opreci je također prema filozofiji J. - P. Sartre-a. Autor djela "*Huis-Clos*" koji je napisao: "Pakao, to su drugi" nije u stanju da shvati šta je ljubav u smislu grčke riječi *philia* ili *agape*.Njemu je pristupačno samo područje erosa s njegovom strašnom dvoličnošću ili područje zajednice rada bez intimnije povezanosti među onima koji sačinjavaju tu zajednicu.

Marcel u odnosu *ja-drugi* vidi "intersubjektivni nexus" (ME, II, 14) i ljubav koja je imitacija "božanskog stava" (JM, 197).

Iz ovog se vidi iz koje perspektive postavlja Marcel problem čovjeka: to je "egzistencijalna antropologija u opreci prema antropologiji koja bi bila kao neka rasprava o biti čovjeka ili o naravi čovjeka" (DH, 32-33).

*

Jedna forma intersubjektivnosti, na kojoj Marcel mnogo insistira u svojim novijim djelima, jest bratstvo među ljudima. Tome bratstvu daje Marcel sakralni karakter: Bog je Otac svih ljudi i zato su svi ljudi međusobno braća. "Bratstvo uključuje ideju oca, i ono se stvarno ne može rastaviti od odnosa prema transcendentnom Biću koje me je stvorilo, koje nas je stvorilo, tebe i mene" (ME, I, 39).

U današnjem svijetu ističe se više jednakost među ljudima, a ne bratstvo. Marcel insistira više na bratstvu. "Jednakost je, veli on, bitno revandikativna, ona je u najjačem značenju riječi ego-centrična: ja sam jednak tebi, jednak njemu ili jednak njima... A sasvim je drugo s obzirom na bratstvo: ono je bitno hetero-centrično: ti si moj brat, ja te priznajem kao takvog, ja te pozdravljam kao svog brata" (DH, 172-173).

Jednakost i bratstvo ne mogu se, po Marcelovu mišljenju, uopće

staviti na isti plan. Jednakost je kategorija apstraktnog: nisu ljudi jednaki, jer ljudi nisu trokuti ili četverokuti. Što je jednako, to nisu bića nego prava i dužnosti što ih ta bića moraju priznavati jedni drugima, inače nastaje kaos, nastaje tiranija sa svim svojim posljedicama. I zato, ako se hoće priznati čovjeku ljudsko dostojanstvo, a da se ne zapane u Kantov apstraktni racionalizam, to je uz uvjet "da se stavimo u perspektivu bratstva, a ne u perspektivu egalitarizma" (DH, 174).

Po mišljenju Marcelovu, bratstvo isključuje duh apstrakcije i ideologije u kojima se on ostvaruje. "Duh apstrakcije, veli on, vodi uvijek do neke vrste segregacije: klasna segregacija koja se provodi u komunističkim zemljama nije ništa bolja od rasne segregacije. A šta je bratstvo, ako ne odbacivanje svake forme segregacije" (D, 192).

Duh apstrakcije ne može se rastaviti od nedostatka ljubavi. Ljubav se sastoji u tom da postupamo s nekim bićem kao s individualnim bićem, a duh apstrakcije koji, po Marcelovom mišljenju, nalazi svoju inkarnaciju, iako ne jedinu, u komunizmu, postavlja mjesto toga individualnog bića neku ideju, neku apstraktnu oznaku (DH, 161).

Današnji je svijet izgubio svijest svoga božanskog porijekla i dosljedno tome svijest bratstva koje mora postojati među ljudima. U toj "desakralizaciji" vidi Marcel uzrok tolikih nevolja u svijetu. I samo u "resakralizaciji", u "restauraciji sakralnog" (DH, 215) treba tražiti lijek situaciji o kojoj on govori napose u djelima: "*La Dignité humaine*" i "*Les Hommes contre l'humain*". Samo tada će čovjek moći živjeti "životom dostojnim toga imena, to jest stvaralačkim ili bratskim" (DH, 219).

4. *Homo viator* - Marcel veli: "Ima smisla reći da je jedini metafizički problem: šta sam? I da se na ovaj problem svi drugi svađaju: pa i problem egzistencije drugih" (PI, 21). Ovo pitanje: šta sam ili tko sam Marcel stalno ponavlja u svojim djelima.

U "*Homo viator*" on daje odgovor na to pitanje. Za čovjeka "biti znači biti na putu" (HV, 10). Čovjek je putnik, homo viator. On teži za ciljem koji se ne može ostvariti na ovom svijetu. Odatle u nama težnja za nadvremenskim, nadosjetnim, transcendentnim.

Naša je egzistencija nesavršena egzistencija. Nju kao da nešto potkapa i ruši, a to znači, veli Marcel, "da ja ne egzistiram naprosto" (PI, 161). Možemo dakle praviti razliku između "čiste egzistencije" i "nečiste egzistencije" (PI, 161).

Između mene i moga dubokog bića postoji uvijek neki interval koji se istina može smanjiti, ali nikada potpuno odstraniti. Mi smo sami sebi i prisutni i odsutni. "Mi jesmo i nismo" (DH, 135), i težimo uvijek da postanemo ono što nismo (ME, I, 158). U dnu našega bića postoji "princip

radikalne neadekvatnosti samom sebi koja je kao tjeskobna anticipacija nekog drugog reda" (PA, 301).

Mi smo sami sebi tajna i zagonetka. "Temeljna činjenica svake metafizičke refleksije jest da sam biće neprozirno samom sebi, to jest, komu njegovo vlastito biće izgleda kao misterij" (JM, 281).

Mi smo uvijek u nekoj određenoj situaciji i moramo sami sebe pomišljati iz te perspektive. "Biti u situaciji i biti na putu sačinjavaju dva komplementarna aspekta našeg ljudskog stanja" (ME, I, 149).

Mi smo vremenska bića i približujemo se terminu kad više nećemo egzistirati. Ipak naše biće teži da transcendira vrijeme. "Mi pripadamo dimenziji potpuno različitoj od svijeta, i to je ta dimenzija koja se može i mora zvati nadvremenskom". (ME, II, 185).

Odatle naša težnja za nadvremenskim, nadosjetnim, transcendentnim. Marcel veli da je idealizam, usprkos svojih spekulativnih zabluda, imao veliku zaslugu što je favorizirao ovoj težnji za transcendiranjem osjetnog svijeta i naučavao da je ovaj vidljivi svijet, nebo astronoma s milijardama konstelacija, zapravo samo simbol nevidljive realnosti. "Akt transcendiranja, vjerojatno najviši za koji je ljudski duh sposoban, sastoji se možda u tom obratu kojim vidljivo postaje simbol duhovne realnosti za koju izgleda da je vezano" (Marcelova konferencija "*Smrt i besmrtnost*" u Freiburgu, 4.6.1962).

Rainer Maria Rilke u jednom svom pismu koje Marcel citira veli: "Mi smo pčele nevidljivog. Mi skupljamo med vidljivog da ga nagomilamo u veliku zlatnu košnicu Nevidljivog". I Marcel nastavlja: "Kad Rilke veli mi, on sigurno misli na pjesnike. Ali je dopušteno misliti da svako ljudsko biće participira u toj čisto pjesničkoj funkciji, to jest u toj pretvaralačkoj aktivnosti kojom vidljivo prelazi u nevidljivo" (ME, II, 31).

A težnja za nevidljivim, za nadosjetnim, za transcendentnim jest zapravo težnja za Bogom. Marcel smatra da je duboka tragika suvremenog čovjeka u tom što je izgubio svoju usmjerenost prema Bogu, svijest da je stvorenje i slika Božja. "Smrt Boga u točnom značenju koje je Nietzsche dao tim riječima jest duboki razlog činjenice da je čovjek postao za samoga sebe pitanje bez odgovora". (HP, 26). Biće koje niječe svoj karakter stvorenja konačno će si početi prisvajati atribute koji su karikatura onih koji pripadaju nestvorenom Biću-Bogu. Marcel to konstatira u Sartre-ovom egzistencijalizmu koji pripisuje čovjeku neku vrstu "karikaturalnog aseitet" (HH, 54), karikaturalnog, jer aseitet pripada samo Bogu. A čovjek, u svijesti svoga ništavila, mora priznati: "Ja nisam ništa po sebi i ne mogu ništa po sebi, nego samo po Onom koji je sve i koji može sve" (ME, II, 86). Čovjek koji hoće da sama sebe postavi kao apsolutno biće, to jest koji

hoće da se oslobodi od svakog odnosa prema Bogu, u zadnjoj liniji ruši sam sebe ili, a to konačno dođe na isto, zapada u idolatriju "koja uzima za objekt neku apstrakciju kao klasu ili rasu, to jest nešo neusporedivo inferiorno onom od čega se mislio osloboditi" (HP, 62). A Marcel je dubokog uvjerenja da "čovjek može biti ili ostati slobodan samo ukoliko ostaje vezan za transcendentno" (HH, 24).

Kao putnici na ovom svijetu mi težimo za transcendentnim i, u konačnoj liniji, za Bogom. On je cilj našega putovanja. Mi nismo nomadi, ni vagabundi, nego hodočasnici Apsolutnoga. Mi znamo koji je naš cilj. I zato nije tjeskobni strah temeljno metafizičko čuvstvo i zadnja riječ ljudske egzistencije. "Iz dubine svoga bića ja se usuđujem tvrditi da ta zadnja riječ može pripadati samo ljubavi i veselju" (ME, II, 178). A možemo nadodati: i nadi, koja je, kako veli Marcel, "tajni pokretač čovjeka putnika" (ME, II, 163). "Idući, kao hodočasnici, po ovom teškom putu punom zapreka, mi imamo nadu da ćemo jednoga dana vidjeti kako se sjaji ono vječno svjetlo kojega refleks nije prestajao da nas obasjava otkako smo na svijetu, ono svjetlo bez koga i ne bismo pošli na put" (ME, II, 188).

Nada o kojoj Marcel govori odnosi se na prekogrobni život. Svaka je nada nada u spasenje. A spasenje nije ništa, ako nas ne oslobađa od smrti. I zato "nema i ne može biti spasenja u svijetu koji je po samoj svojoj strukturi podložan smrti" (ME, II, 181).

Nada ima konačno za predmet Boga. "Nadam se u Tebe za nas", to je za Marcela najadekvatnija formula akta nade. "Ako u mom djelu, veli Marcel, ima neki pojam koji nadilazi sve druge, to je bez sumnje pojam nade shvaćen kao misterij... Nadam se za nas u Tebe, bio sam napisao, a to je i danas još jedina formulacija koja me zadovoljuje. Možemo još jasnije reći: "Nadam se u Tebe koji si živi mir, za nas koji smo još u borbi s nama samima i međusobno, da nam jednog dana bude dato da se sjedinimo s Tobom i da budemo dionici Tvoje punine" ("*Filozof i mir*" - govor G. Marcela u Frankfurtu, 20.9.1964).

5. *Ljudi protiv ljudskog* - U svom djelu "*Les hommes contre l'humain*" Marcel upozoruje na tešku krizu od koje trpi današnje čovječanstvo. To je zapravo "metafizička kriza" (HH, 33): Nietzscheovom "Bog je mrtav" odgovara danas: "čovjek je u agoniji".

Ako se u čovjeku ne gleda biće stvoreno na sliku Božju, najmonstruozniji zločini protiv ljudskog dostojanstva postaju mogući. Marcel citira jedan tekst iz knjige "*Dvadeset mjeseci u Auschwitzu*". U toj knjizi Mme Lewinska piše: "Osudili su nas da umremo u našoj vlastitoj prljavštini, da se ugušimo u blatu, u našim ekskrementima.Htjeli su degradirati, poniziti u nama ljudsko dostojanstvo, izbrisati u nama svaki trag ljudstva, svesti

nas na nivo divlje životinje, pobuditi u nama užas i prezir samih sebe i naše okoline. To je bio cilj, to je bila zamisao! Nijemci su bili potpuno svjesni toga. Oni su znali da nismo bili u stanju da gledamo jedni druge bez odvratnosti". Marcel nadodaje na taj tekst: "Mi smo tu pred onim što možda treba smatrati najmonstruoznijim kolektivnim zločinom historije" (HH, 38).

A i sami rat, u današnjoj svojoj formi, za Marcela je "sami grijeh" (HH, 62). "Taj rat je sve više i više stvar tehničara; on pokazuje ovaj dvostruki karakter: da ništi čitave mase ljudstva bez razlike dobi i spola, i da njim sve više i više upravlja mali broj individua koji dirigiraju operacije iz nekog laboratorija... Sudbina rata i sudbina tehnike izgleda da su sada nerastavljivo vezane... U historijskoj fazi u kojoj se nalazimo, sve što pojačaje tehniku, ide u isto vrijeme za tim da učini rat još radikalnije destruktivnim i da ga još neumoljivije skrene prema onom što bi na koncu konca bilo pravo samoubistvo ljudskog roda" (HH, 63).

Marcel tvrdi da je današnje čovječanstvo stupilo u "eshatološko doba" (HH, 59). On neće tim da kaže da je konac svijeta kronološki blizu. Ali što je važno, jest da čovjek danas, s tehničkim sredstvima koja mu stoje na raspolaganju, može ako hoće učiniti kraj svojoj zemaljskoj egzistenciji. Na to misli sigurno Max Picard koga citira Marcel i komu posvećuje svoje djelo "*Les hommes contre l'humain*": "Ja sam uvjeren da se približujemo kraju historije. Vjerojatno je da će mnogi od nas biti svjedoci apokaliptičkog događaja koji će označiti njezin svršetak".

Marcel je mišljenja da je jedan od glavnih faktora latentnog ili stvarnog ratnog stanja među ljudima ono što on naziva duh apstrakcije. "Čim dajemo svojevoljno prednost jednoj određenoj izoliranoj kategoriji nad svima drugima, mi smo žrtve duha apstrakcije" (HH, 116). Da transformiramo čovjeka u neprijatelja, nužno je da ga konvertiramo u apstrakciju: to će biti komunist, ili fašist, ili antifašist, itd.

Marcel konstatira da su danas u svijetu milioni i milioni ljudi osuđeni na ropstvo, da im se povrijeđuju najelementarnija prava čovjeka, a to je sve odraz duha apstrakcije: svrstavanja ljudi u razne kategorije rase, klase, vjerske ili ideološke. Taki svijet nalazi se u stanju latentnog, ali permanentnog rata.

Samo je duh bratstva i ljubavi u stanju da humanizira odnose među ljudima. Marcel misli da ljubav nije ipak radikalno iščezla iz našeg svijeta: "Taj svijet napušten od ljubavi nije naš, on još nije naš, ovisi o nama da nikad ne bude naš, iako vidimo da se osniva, sve jača i jača, koalicija svjesnih i zlokobnih sila - zlokobnih jer svjesnih - koja si je izgleda postavila kao cilj osnivanje toga svijeta bez duše... Taj svijet bez duše može se očitovati samo kao potpuno svetogrdno iskustvo volje za de-kreacijom" (NE, II, 152-153).

Marcel veli da bi pravi naslov njegovog djela "*Ljudi protiv ljudskog*" trebao da bude "*Univerzalno protiv masa*". A on sam daje definiciju univerzalnog: "Univerzalno, to je duh - a duh je ljubav" (HH, 12). U današnjem društvu prevladavaju mase, a po Marcelovu mišljenju "mase su degradirano ljudsko, one su degradirano stanje ljudskog" (HH, 13). One predstavljaju "prestiž broja" (HH, 199) nasuprot prestižu duha i ljubavi. A to prevladavanje kvantitativnog nad kvalitativnim jest također jedan od uzroka današnje krize u svijetu.

Duboki korijen ove krize u koju je zapalo čovječanstvo jest metafizički: čovjek se ne priznaje više stvorenjem Božjim. "Tu je bez sumnje duboki razlog zašto je iza onoga što je Nietzsche nazvao *Smrt Boga* morala neposredno slijediti agonija čovjeka" (HH, 195).

U svijetu u kojem živimo ljudi se mogu efektivno povezati jedni s drugima samo ako su u drugoj dimenziji povezani s nečim što ih nadilazi i što ih obuhvata u sebi. A ljudi su prekinuli s tim višim transcendentnim principom i uzalud pokušavaju da ga zamijene s fikcijom bez ikakvog ontološkog atributa.

Dužnost je svakog od nas "u sferi koja je njegova, u profesiji koja je njegova, da vodi i nastavi borbu bez prekida za čovjeka, za ljudsko dostojanstvo, protiv svega onoga što danas prijeti da će ih uništiti" (HH, 185). Nema nikoga ko nije u stanju da razvija u sebi i izvan sebe duh istine i ljubavi. "Što se traži od svih nas - i u tom je uistinu ono što bi se moglo nazvati naša egzistencijalna tajna - jest da otkrijemo koja je to sfera, kako god bila ona malena, u kojoj se naša vlastita aktivnost može povezati s nečim univerzalnim, a to univerzalno jest duh istine i ljubavi u svijetu" (HH, 204).

Marcel citira tekst iz prologa Ivanova evanđelja: "Svjetlo, koje rasvijetljuje svakog čovjeka, dođe na ovaj svijet" i veli: "Čovjek je čovjek samo ukoliko ga ovo svjetlo rasvijetljuje. A ako pokušamo razjasniti smisao ove riječi svjetlo, morat ćemo reći da ona označuje ono što možemo definirati kao granični identitet Istine i Ljubavi; a morat ćemo nadodati da istina koja se nalazi s ovu stranu te granice jest samo lažna istina, a korelativno ljubav bez istine jest u nekom pogledu samo delirij" (HH, 199). Živjeti u svjetlu istine i ljubavi, ne praviti nikakve zapreke tom svjetlu u nama samima, isijavati to svjetlo i drugima, to je prava "filozofija svjetla" (PI, 189) i "metafizika svjetla" (ME, II, 121).

6. *Smrt i besmrtnost* - Marcel gleda na problem smrti i besmrtnosti iz posebne perspektive - iz perspektive intersubjektivnosti. Smrt koja je predmet njegovih refleksija "nije ni smrt uopće koja je samo fikcija, ni moja smrt ukoliko je moja..., to je smrt onih koje ljubimo" (HV, 205).

Fenomenolozi kao Heidegger i Sartre istraživali su uski odnos koji

veže svakog čovjeka za njegovu vlastitu smrt. Ali nijedan od ta dva filozofa nije se ozbiljno bavio da ispita "kako smrt ljubljenog bića može metafizički aficirati onoga u čiju dušu ta smrt unosi pustoš" (PI, 58). Za Marcela "problem smrti u svojoj realnosti postavlja se samo za ljubljeno biće; on se ne može rastaviti od problema ili misterija ljubavi" (RI, 198). Oko toga problema ili misterija smrti ljubljenoga bića i njegovih implikacija gravitiraju Marcelove refleksije.

"Ljubiti neko biće, veli Marcel, to znači: ti, ti nećeš umrijeti" (HV, 205). Ali koje je točno značenje i doseg ove tvrdnje? "Ona se ne svađa sigurno na neku želju, na optativ, ona ima više karakter proročke sigurnosti... S empirističkog ili pozitivističkog stanovišta ona se može smatrati samo apsurdnom. Zar ona nije uistinu u formalnoj kontradikciji s činjenicama iskustva? Biće koje ljubim izvrgnuto je svim promjenama kojima su podvrgnute sve stvari, i bez sumnje, ukoliko ono participira u naravi stvari, i ono je samo izloženo destrukciji. Ali pazimo dobro: čitavo je pitanje da znamo, da li se ta destrukcija može odnositi na ono po čemu je to biće uistinu biće. A na taj se tajanstveni kvalitet misli u mojoj ljubavi" (ME, II, 154).

Proročka sigurnost o kojoj govori Marcel mogla bi se formulirati ovako: kakve god promjene nastale smrću u biću koje ljubimo, to je samo nešto akcidentalno: smrt ne može učiniti ništetnim "obećanje vječnosti uključeno u našoj ljubavi" (ME, II, 155).

Smrt raskida vezu s ljubljenim bićem, a s druge strane ipak ne raskida, jer i u tom prekidu ja ostajem, i to još jače nego prije, vezan za biće koje mi nedostaje. Ono što je nepodnosivo jest upravo ta kontradikcija. Tu leži skandal koji baca na čitavu stvarnost mračnu sjenu apsurdnosti.

U jednom Marcelovom dramatskom djelu, "*L'Insondable*", Edith, koja je ljubila brata svoga muža dok je bio na životu, veli: "Ima momenata, kad mi je on neposrednije prisutan nego što mi je ikad bio dok je bio živ. Nema više između njega i mene onog užasnog straha da mislimo jedno na drugo nečisto; nema više odiozne slike trećih... nema više trećih... Za mene pravi mrtvaci, jedini mrtvaci jesu oni koje ne ljubimo... Jedina religija koja može za mene imati vrijednost jest ona koja nas uvodi u drugi svijet u kojem bijedne ograde koje rastavljaju tjelesna bića iščezavaju u ljubavi. Da, on i ja, mi smo intimno sjedinjeni; da, ja ga osjećam sa mnom - uvijek bliže meni... Kad mislim na njega na jedan posebni način - s nježnošću, sa sabranošću - u meni se pokreće kao neki bogatiji, dublji život, i ja znam da on u njemu participira. Taj život, to nisam ja, a nije ni on: to smo nas dvoje" (PI, 225, 228, 229, 231).

Marcel usvaja razliku koju ženevski psihijatar Dr. Stocker postavlja

između *posesivne* i *oblativne* ljubavi (slična je distinkcija švedskog teologa Nygrena između ljubavi - *eros* i ljubavi - *agape*). Biće koje smo ljubili ne *posesivnom*, nego *oblativnom* ljubavlju, iako je umrlo, ostaje nam potpuno prisutno. Ono nije bilo za mene predmet, stvar koju sam mogao izgubiti, smrt njegova nije mogla dakle prekinuti naše intimnosti. "Sigurno je, veli Marcel, da pokojnik koga smo poznavali i ljubili ostaje za nas biće. On se ne svađa na jednostavnu ideju u nama. On ostaje vezan na našu osobnu realnost. On nastavlja živjeti u nama, iako nam je nemoguće, u rudimentarnom stanju naše psihologije i naše metafizike, jasno definirati šta može biti ta simbioza" (RI, 195).

Tu dolazi do izražaja vjernost ljubljenoj osobi koja protestira protiv smrti. "Iako te ne mogu ni dotaknuti ni vidjeti, ja to osjećam, ti si sa mnom; ne biti uvjeren u to, to bi značilo odreći te se"(PA, 292).

A Marcel je duboko uvjeren u realni, iako nama nedokučivi život iza smrti: postoji drugi život, postoji besmrtnost toga života. Kad govori o besmrtnosti, Marcel izričito naglašuje da je promatra ne "u liniji tradicionalne filozofije, nego u perspektivi drugoga, smrti ljubljenog bića" (PI, 8). Zato on ne iznosi striktne dokaze za besmrtnost. Zahtjev besmrtnosti jest u samoj ljubavi:ne možemo ljubiti neko biće, a da ne želimo vječnost naše ljubavi. "Ljudska ljubav nije ništa, veli Marcel, ako ne uključuje beskonačne mogućnosti" (ME, II, 157).

Isto tako vjera u Boga ne može se rastaviti od vjerovanja u "sudbinu intersubjektivnog jedinstva između bića koja se ljube i koja žive jedni u drugima i po drugima. Sudbina toga jedinstva, a ne sudbina izoliranog i u sebi zatvorenog bića, to je uistinu važno. Na tu sudbinu mi više ili manje mislimo kad afirmiramo našu vjeru u osobnu besmrtnost" (ME, II, 156). Bog ne može da ignorira našu ljubav, da je smatra nečim akcidentalnim ili beznačajnim, a pogotovo ne da hoće njezino uništenje.

A ta ljubav između dva bića ne može sačinjavati zatvoreni sistem, ona nadilazi samu sebe u svim smjerovima: da bude potpuna, ona zahtijeva univerzalnu zajednicu a "ta univerzalna zajednica može se vezati samo uz apsolutno Ti" (HV, 212).

Ako nema prekogrobnog života, onda je zemaljski život fenomen bez vrijednosti i bez unutrašnjeg opravdanja. Marcel upozoruje na paradoks: teoretski, oni koji niječu prekogrobni život, glorificiraju bez prestanka zemaljski život; ali to su samo prazne riječi: "nikad se nije ljudski život tretirao kao roba propadljiva i bez vrijednosti kao u doba masovne bezbožnosti kakvo je naše doba" (RI, 126).

Marcel tvrdi da su mnoga užasna zla od kojih trpi čovječanstvo, mnoge zablude, pa i najpogubnije perverznosti koje konstatiramo u suvre-

menom svijetu u uskoj vezi s gotovo općim zamračenjem smisla za tajnu prekogrobnog života. Stabilan zemaljski poredak može se, po njegovom mišljenju, uspostaviti samo tada ako je čovjek svojim mislima i težnjama usmjeren "prema svijetu jače konstituiranom u bitku, a na ovom svijetu dano mu je da zapaža samo njegove promjenljive i nesigurne reflekse" (HV, 213).

U svjetlu prekogrobnog života sve se perspektive transformiraju, sam zemaljski život se preobrazuje i dobiva svoju ozbiljnost i dostojanstvo koje ne bi imao kad bi sa smrću sve svršavalo.

Egzistencijalni filozofi Heidegger i Sartre promatraju ljudsku egzistenciju ne iz perpektive vječnosti, nego iz perspektive smrti kao konačnog svršetka svega. Za Heideggera ljudska je egzistencija bitak određen da umre ("Sein-zum Tode", "Sein zum Ende"). Odatle tjeskobni strah od smrti. Za Sartre-a smrt je apsurd kao i život: apsurdni život nalazi svoj epilog u apsurdnoj smrti. Marcelova je filozofija potpuno oprečna ovakvom pesimističkom shvaćanju ljudske egzistencije. Marcel veli: "Jedina filozofija koja u mojim očima nešto vrijedi jest ona koja nam može pomoći da živimo i da se putevima koji se mogu nazvati *docta ignorantia* pripravimo na neizrecivo udivljenje vječnoga života" (Konferencija "*Smrt i besmrtnost*" koju je Marcel održao u Freiburgu 4.6.1962.).

C. MISTERIJ APSOLUTNOG BIĆA-BOGA

1. *Problem dokazivanja egzistencije Božje* - Za Marcela "ideja dokazivanja egzistencije Božje jest kontradiktorna ideja... Ako postoji iskustvo Boga (i samo u tom smislu možemo govoriti o egzistenciji Božjoj), to iskustvo mora biti polazna točka i ništa više" (JM, 32).

J.-P. Sartre tvrdi da je sama ideja Boga kontradiktorna, a Marcel veli: "Šta je kontradiktorno, jest pomišljati Boga egzistentnim" (JM, 34). Marcel shvaća egzistenciju kao neku realizaciju u prostoru i vremenu, a Bog nije nikakva empirijska realnost: On nije "empirijski objekt" (JM, 34). I zato se Njegova egzistencija ne može dokazivati. "Ono čija bi se egzistencija mogla dokazati, ne bi bio, ne bi mogao biti Bog. Nemogućnost objektivnog dokaza za egzistenciju Božju, apsurdnost da se na takav način postavi religiozni problem: to je izvan svake sumnje" (JM, 223).

U tradicionalnoj filozofiji polazna točka dokaza za egzistenciju Božju jest neka empirijska činjenica: kauzalnost, kontigentnost, zakonitost i finalitet koje zapažamo u svijetu, a Marcel veli: "Nema logičkog prijelaza koji bi dopustio da se uzdignemo do Boga polazeći od onoga što nije On. Ako je ontološki dokaz rezistentan, to je zato što se on od prve postavlja u Boga, a tim samim prestaje biti dokaz" (JM, 255).

Za tomističke aposteriorne dokaze ("pet puteva" sv. Tome Akvinskog) Marcel veli: "Mislim da to nisu putevi, nego lažni putevi, kao što ima lažnih prozora" (EA, 141). On precizira svoju misao: "Za mene, pojam dokaza za egzistenciju Božju jest pojam koji ja nikad neću prihvatiti. Ta ideja neke vrste dokazivanja jest nešto što je meni potpuno strano. U svom djelu "*Du refus à l' invocation*" je sam rekao da su ti dokazi samo za one koji *već imaju* intuitivne dokaze za egzistenciju Božju. Kad bi ti dokazi bili prihvatljivi, oni bi univerzalno vrijedili za sve... S obzirom na to ima neke naivnosti u tomizmu" (*L'âge nouveau*, No 90, janvier 1955, p. 39).

Marcel upozoruje na paradoks da su "ti dokazi bez efikasnosti upravo tamo gdje bi oni bili nužni, to jest kad se radi o tom da se neki nevjernik uvjeri; a obratno, tamo gdje vjerovanje već postoji, oni izgledaju nekorisni" (ME, II, 177).

Marcelov je konačni sud: klasični dokazi za egzistenciju Božju niti se mogu smatrati kao dostatni i zadovoljavajući, a niti se mogu jednostavno zabaciti. Činjenica je da su vrlo veliki duhovi smatrali te dokaze racionalno neoborivim, a mi nismo s obzirom na inteligenciju ništa napredniji od njih. Možda su oni, pretpostavlja Marcel, stavljali u svoje dokaze nešto bitno što nije moglo potpuno prijeći u formule, a mi nismo u stanju da to otkrijemo....

Neki ekvivalent dokaza za egzistenciju Božju jest ono što Marcel naziva "zahtjev Boga": "Što mi se čini bitno jest tvrdnja nedostatnosti svijeta... ja mislim da taj pojam nedostatnosti svijeta samom sebi sačinjava važnu etapu duhovnog puta. To znači da ima u nama neki zahtjev koji svijet, kakva god bila njegova kompleksnost, ne može zadovoljiti: zato postoji *zahtjev Boga*. Moramo uvijek da ga pretpostavimo ili da ga probudimo..., ali to nije isto što i dokaz. Što je važno, to je *prisutnost* Božja, a prisutnost je, na egzistencijalnom planu, nešto što se ne dokazuje" (*L'âge nouveau*, no 90, janvier 1955, p. 39).

2. *Bog kao transcendentno Biće i apsolutno Ti* - Kao što se ne može racionalnim putem dokazati egzistencija Božja, tako se ne može govoriti ni o atributima Božjim. "Priznajem, veli Marcel, da su atributi Božji, barem za mene, točno ono što su neki postkantovski filozofi nazvali *Grenzbegriff*. Ako je Bitak tim više nekarakterizibilan (to jest tim više transcendentan) što je više Bitak, atributi će samo izraziti u potpuno neadekvatnom jeziku činjenicu da se apsolutno Biće integralno opire svakom određenju... Bog mi se može dati samo kao apsolutna Prisutnost u aktu adoracije; svaka ideja koju si formiram o Njemu jest samo apstraktni izražaj, intelektualizacija te prisutnosti" (EA, 247-248). Bog se ne može pomišljati u kategoriji *imati*, kao da *ima* neke atribute. Nauka o atributima Božjim, po Marcelovu mišljenju, može nas samo zavesti u bludnju. "*Ego sum qui sum* sv. Pisma bila bi uistinu, ontološki govoreći, najadekvatnija formula" (EA, 213). "Teologija do koje nas filozofija dovodi bitno je negativna" (EA, 176). Mi moramo pomišljati Boga kao transcendentnog bilo kakvom određenju. "Negacija Boga kao egzistentnog povlači za sobom afirmaciju Boga kao transcendentnog" (JM, 35-36).

A ako se to transcendentno Biće može definirati kao "apsolutna Prisutnost" (EA, 105) mi imamo pristup k Njemu samo u aktu vjere. "Vjera, evidentnost neviđenih stvari: konstantno ja si ponavljam ovu luminoznu formulu" (EA, 27). veli Marcel. "Vjera, neodoljivo uvjerenje koje se temelji na samom Bitku" (RI, 179). Vjera postavlja transcendentnost Božju, to jest apsolutno neovisno Biće, i "tu je za mene, veli Marcel, temelj onoga što se može nazvati božanska ličnost" (JM, 58).

A vjera uspostavlja i odnos s Bogom. "Postoji između Boga i mene odnos jedne slobode prema drugoj slobodi. Sam taj odnos obuhvaćen je u aktu vjere... Drugim riječima, mora postojati između Boga i mene odnos onoga tipa što ga ljubav uspostavlja između onih koji se ljube. Tim se postavlja uz vjeru ljubav... Ja mislim da se ljubav i vjera ne mogu rastaviti. Kad vjera prestane biti ljubav, ona se skrućuje u objektivno vjerovanje u neku više ili manje fizički shvaćenu moć; a s druge strane, ljubav koja nije vjera (i koja ne postavlja transcendentnost ljubljenog Boga) jest samo neka vrsta apstraknte igrarije. Kao što vjeri odgovara božanska realnost, tako ljubavi odgovara božanska savršenost... Ja prestajem vjerovati u Boga čim ga prestanem ljubiti; nesavršeni Bog ne može biti realan" (JM, 58).

Vjera je intersubjektivni odnos. "Vjerovati jest uvijek vjerovati u neko ti, to jest u neku osobnu ili nadosobnu realnost" (RI, 220). I zato je Bog, kao predmet vjere, "apsolutno Ti" (JM, 137). Svako drugo empirijsko "ti" može postati "on", objekt, a samo je Bog "apsolutno Ti koje nikad ne može postati on" (JM, 137).

Iako je Bog transcendentan, pa mogu smatrati da je izvan mene, ipak je On na tajanstveni način esencijalnije unutrašnji meni samom, nego što sam ja sam sebi. "To znači da ta distinkcija vanjskog i unutrašnjeg, te kategorije onoga što je izvana i onoga što je iznutra gube svoju vrijednost čim se vjera pojavi" (EA, 308).

Ta vjera, po mišljenju Marcelovu, može biti samo odgovor na "neki nejasni, tihi poziv koji je ispunja, ili drugim riječima, koji vrši na nju presiju, ali je ne sili. Ne, ta presija nije neodoljiva; kad bi bila neodoljiva, vjera ne bi bila više vjera; ona je moguća samo kod slobodnog stvorenja to jest komu je data tajanstvena i strašna moć da se opre" (EA, 310).

Akt vjere jest i slobodni akt čovjeka i slobodno, ali tajanstveno

djelovanje transcendentnog Bića - milost". "Akt vjere, veli Marcel, ne može se ostvariti samo sa sredstvima našeg vlastitog bića prepuštenog samom sebi, nego on traži pomoć ili utjecaj koji nije ništa drugo nego milost" (HV, 255). Milost ostaje transcendentni postulat akta vjere koji se ne može objektivirati. "Aktom vjere, veli Marcel, ja postavljam između Boga i mene odnos koji izmiče potpuno i u svakom pogledu kategorijama moga mišljenja" (JM, 60). Zato vjera nije jedan način objektivne spoznaje: "ona se može opravdati samo ako je transcendentna znanju" (JM, 33). Ali ona nije ni "jednostavna osobna dispozicija" (JM, 254): ona je aktivna participacija u misteriju Boga. "Ja participiram u Bogu, veli Marcel, samo ukoliko imam vjeru u Njega" (JM, 67), ukoliko ga mogu zazivati kao "svoj Princip, moj Cilj i svoje jedino Utočište" (RI, 54).

Vjera odgovara bitnom zahtjevu ljudskog bića za apsolutnim, za bezuvjetnim, a to je u nama "sama oznaka Apsolutnoga" (HV, 185).

3. *Bog kao temelj intersubjektivnosti* - Za Marcela vjera nije samo intimni odnos između Boga i izoliranog ljudskog individua: religiozni duh je bitno duh univerzalnosti. "Vjerom ja afirmiram božansko očinstvo svih ljudi" (JM, 67).

Marcel veli: "Ideja božanskog očinstva, koju filozof Léon Brunschvieg smatra infantilnim antropomorfizmom, ima naprotiv eminentnu vrijednost. S obzirom na nju postaje moguća misao autentične efektivne ljudske zajednice, zajednice u egzistencijalnoj sferi, koja naprotiv u bilo kojoj racionalističkoj filozofiji, postaje jednostavni logički skelet, linija mogućnosti" (RI, 15).

Marcel misli da je samo u svjetlu ove ideje moguće dati neki sadržaj riječi *bratstvo*: samo ako je Bog otac svih ljudi, ljudi su međusobno braća. Zato je Bog "realni temelj zajednice ljudskih individualnosti" (JM, 62). "Vjerovati u živoga Boga, veli Marcel, to znači, ne isključivo, ali barem sekundarno, da je, na primjer, svaka povreda pravednosti ili ljubavi u osobi moga bližnjeg u isto vrijeme i povreda samoga Boga, što pretpostavlja sasvim konkretni, iako vrlo tajanstveni odnos između toga živoga Boga i toga stvorenja koje je moj bližnji" (ME, II, 133).

Govoreći u "*Homo viator*" o "obiteljskom misteriju" Marcel veli da obitelj dobiva svoju vrijednost i svoje dostojanstvo samo u religioznoj perspektivi, u odnosu prema Bogu. "Obiteljski odnosi, kao i sve ljudske stvari uopće, nemaju po sebi nikakve postojanosti, nikakve garancije solidnosti; jedino ako se stave u odnos prema nekom nadljudskom redu, one dobivaju autentično sakralni karakter" (HV, 131).

Prava ljudska ljubav ne može sačinjavati zatvoreni sistem: ona traži za svoju potpunu realizaciju univerzalnu zajednicu, a "sama ta zajednica može se vezati samo za apsolutno Ti" (HV, 212).

III. KRITIČKE REFLEKSIJE

1. Marcelova je filozofija "*pokušaj konkretne filozofije*". To je naslov ("*Essai de philosophie concrète*", N.R.F., Paris, 1967), što ga je Marcel dao svom prijašnjem djelu "*Du refus à l' invocation*". A i on sam naziva svoju filozofiju "konkretnom filozofijom" (RI, 35).

Za Marcela, konkretno filozofirati ne znači vraćati se na empirizam, napose ne na empirizam Spencerovog tipa. "Približilo bi se mnogo više istini, kad bismo rekli da je to filozofirati *hic et nunc* (RI, 85). Po mišljenju Marcelovu "ne može biti konkretne filozofije bez refleksije što je moguće striktnije i rigoroznije usmjerene na najintenzivnije proživljeno iskustvo" (RI, 89).

Ovdje je dodirna točka između Marcelove filozofije i njegove dramske umjetnosti. Filozofija je refleksija usmjerena na to intenzivno proživljeno iskustvo, a dramska umjetnost na prikazivanje lica koje doživljavaju to iskustvo u konkretnim situacijama. Za Marcela je sasvim normalno da konkretni ili egzistencijalni filozof postane dramski pisac: "u dramskom djelu njegova se misao aktualizira, postaje očita, i to ne samo za publiku kojoj je to dramsko djelo namijenjeno, nego i za njega samoga" (DH, 9-10). Odatle uska solidarnost između filozofskog i kazališnog aspekta njegovih djela. Marcel insistira na toj solidarnosti i često ilustrira svoje filozofske misli scenama iz svojih dramatskih djela. On izričito veli na jednom mjestu da su mu scene njegovog kazališta najdraže i da one čine vrhunac čitavog njegovog djela. Mislim ipak da se njegova filozofija može rastaviti od njegove dramatske umjetnosti.

Presudno značenje koje Marcel daje konkretnim situacijama u dramatskim djelima ima svoj korelat u konkretnim problemima kojima je on preokupiran u svojim filozofskim djelima, u svojoj "konkretnoj filozofiji". Nekoliko naslova Marcelovih eseja mogu dati uvid u ono što on naziva konkretnom filozofijom: Egzistencija, Participacija, Akt i osoba, Ontološki misterij, Ljudsko dostojanstvo, Ja i drugi, Bratstvo i sloboda, Obiteljski misterij, Prisutnost kao misterij, Prisutnost i besmrtnost, Vrednota i besmrtnost, Smrt i nada, Stvaralačka vjernost, Refleksije o vjeri, Sloboda i milost, Tehnika i grijeh, Fanatizirana svijest, Kriza vrednota u suvremenom svijetu, Fenomenologija i dijalektika tolerancije, Fenomenologija i metafizika nade, Filozof pred današnjim svijetom, itd.

Zasluga je Marcelova da je ovim konkretnim temama svoga filozofskog istraživanja htio pobuditi u čovjeku težnju za dubljim unutrašnjim životom, potaknuti ga na aktivnu ljubav prema drugima i usmjeriti njegov život prema transcendentnom Biću - Bogu. Marcel smatra da je "prava i možda jedina dužnost

filozofa da postane branilac čovjeka protiv njega samoga, protiv neobične napasti neljudskog kojoj toliko bića danas podliježe" (HH, 195). Ljudima današnjeg doba on ponavlja stalno da budu i ostanu uvijek ljudi: "Biti ljudi. I ostati uvijek ljudi: to su riječi na koje nisam prestajao da koncentriram svoju pažnju ima već dvadeset godina" (DH, 218). U tom je duboko značenje Marcelove konkretne filozofije.

2. Marcelova je filozofija *egzistencijalna filozofija*: "konkretna ili egzistencijalna filozofija" (RI, 35), veli on. On je prvi filozof u Francuskoj koji je, i ne poznavajući još Kierkegaarda, dao francuskoj filozofiji egzistencijalni smjer. Ipak on ne želi da se njegova filozofija naziva egzistencijalizmom. Možda radi "karikaturalnog egzistencijalizma" (HH, 87) J. P. Sartrea. Za svoju filozofiju on predlaže naziv "neosokratizam ili kršćanski sokratizam" (ME, I, Avant-propos). Ali taj naziv označuje zapravo samo metodu filozfoije, a ne neku posebnu filozofsku problematiku.

Ipak je on egzistencijalni filozof. Prema njegovoj vlastitoj definiciji, egzistencijalni je mislilac onaj "čije je mišljenje determinirano zadaćama i poteškoćama njegovog vlastitog života. Tako da je ona uistinu u službi njegove egzistencije" (HP, 128). Ta usmjerenost na subjekt i na njegove probleme zajednička je Marcelu s drugim egzistencijalnim filozofima. I Marcelova je temeljna misao da se u subjektivnosti ljudske egzistencije očituje misterij bitka uopće.

Kao i druge egzistencijalne filozofe i Marcela zanima problem prioriteta esencije ili egzistencije, ali on misli da se tu radi o "čistoj iluziji koja dolazi od toga što mi stavljamo u opreku ono što je samo zamišljeno onomu što je realizirano. Stvarno, to su samo dva različita egzistencijalna modaliteta" (EA, 34). Zapravo egzistencijalni filozofi i ne postavljaju nužno prioritet egzistencije s obzirom na esenciju. To je, veli Marcel, samo tvrdnja J.-P. Sartre-a. "Što ti filozofi ističu jest nemogućnost da ostanemo kod tradicionalnog shvaćanja odnosa između esencije i egzistencije i da ustvrdimo da se egzistencija na neistumačiv ili nepredočiv način nadodaje esenciji koja bi bila dostatna samoj sebi" (HP, 21).

Što daje originalnu notu Marcelovoj egzistencijalnoj filozofiji jest njegovo naglašavanje *ja-ti* odnosa ili intersubjektivnosti. Drugi egzistencijalni filozofi ne insistiraju na ovom odnosu koji je za Marcela od fundamentalne važnosti. U Heideggerovoj filozofiji osjeća se hladna atmosfera zatvorenosti u se ("Dulosigkeit"). I za Sartre-a svaki je od nas zatvoren u svoju egzistenciju i neshvatljiv za drugoga: intersubjektivni odnosi jesu odnosi rivalnosti, konflikta, neprijateljstva. Za Marcela konstitutivni akt naše vlastite ličnosti uključuje afirmaciju drugih ličnosti, to jest afirmaciju reda ljubavi. Intersubjektivnost je za Marcela "komunikacija u svjetlu istine

koja je također svjetlo ljubavi" (RI, 234). To je "duhovna biosfera" (HV, 182) u kojoj se jedino ljudska egzistencija može razvijati.

Marcelovo insistiranje na *ja-ti* odnosu neovisno je od koncetracije pažnje na "drugo lice" (u gramatičkom smislu) nekih suvremenih mislioca kao što su Ferdinand Ebner u svom djelu "*Wort und Liebe*" i Martin Buber u djelu "*Ich und Du*", jer je Marcel tek kasnije upoznao njihova djela. Ali je interesantna ta identičnost preokupacije kod potpuno izoliranih i osamljenih mislioca. Marcel drži da je to insistiranje na specifičnom karakteru "drugog lica" vezano za razvoj duha i fenomenološke metode.

Karakteristična nota Marcelove egzistencijalne filozofije jest njegov stav prema transcendentnom Biću - Bogu. "Od početka, veli Marcel, moje se istraživanje orijentiralo prema individualnom i transcendentnom, u opreci prema svakom impersonalnom i imanentističkom idealizmu" (HV, 192). Drugi egzistencijalni filozofi imaju svoje posebno mišljenje o Bogu. Heidegger suspendira svoj stav prema Bogu i tvrdi da se ništa ne može reći ni o egzistenciji, ni o ne-egzistenciji Božjoj: Bog još nije došao u "osvijetljenje bitka", kako veli on. Sartre otvoreno izjavljuje da je ateist: Bog ne egzistira, On ne može egzistirati, jer je po njeogovom mišljenju i sama ideja Boga kontradiktorna. Jaspers govori o transcendentom Bitku, ali to je potpuno neodređeni, neosobni Bitak s kojim čovjek ne dolazi i ne može doći ni u kakav kontakt.

Za Marcela Bog je transcendentno Biće, ali nije egzistentno Biće. Nijekati egzistenciju Božju, to znači, po Marcelovu mišljenju, reći da On nije empirijski objekt, da se On ne očituje empirijski.

Ovo je Marcelovo mišljenje čudno. Kad govorimo o egzistenciji Božjoj, mislimo na Boga kao transcendentnu realnost koja je princip svake druge realnosti. Sasvim je proizvoljno ograničavati egzistenciju samo na empirijske objekte i tvrditi da je kontradiktorno "pomišljati Boga egzistentnim" (JM, 34).

Marcel niječe objektivne dokaze za egzistenciju Božju. Ti dokazi polaze od neke činjenice u svijetu (kontingentnost, kauzalnost, red i zakonitost, itd.) i putem kauzalnosti dolaze do zadnjeg uzroka tih činjenica - a to je Bog. Te činjenice su učinci: mora biti neki zadnji uzrok čiji su to učinci. A upravo to niječe Marcel. Za njega Bog nije Uzrok. "Čini mi se, veli on, da bi trebalo zauvijek prekinuti s idejom Boga Uzroka, Boga koji koncentrira u sebi svu kauzalnost, ili točnijim riječima, sa svakom teološkom upotrebom pojma kauzalnosti" (HP, 63). I jer je stvaralačka aktivnost Božja kauzalnost, zato Marcel zabacuje i kreacionizam: "Kreacionizam kao objektivna nauka mora se apsolutno zabaciti" (JM, 36). (Marcel je zamjenjuje s "idejom božanskog očinstva koja prethodi i opravdava ideju stvaranja" (JM, 36).

On zabacuje i nauku o atributima Božjim: "Teologija do koje nas filozofija vodi bitno je negativna" (EA, 176).

Marcel potcjenjuje vrijednost ljudskog razuma i logičkog mišljenja. A to je sigurno velika zabluda. Ako je čovjek stvoren na sliku Božju (a to Marcel često ističe u svojim djelima), onda je i ljudski razum odraz božanskog razuma, i bilo bi apsurdno kad on, u svojoj težnji za spoznajom, ne bi mogao doći do najfundamentalnije i najvažnije spoznaje - spoznaje egzistencije Božje. Ta nemogućnost spoznaje Boga bila bi za čovjeka u pravom smislu riječi metafizičko zlo.

Ako ljudski razum nije u stanju da dođe do spoznaje egzistencije Božje, onda i vjera gubi svaki solidni temelj. A za Marcela samo po vjeri imamo pristup u religioznu sferu. Po vjeri Bog postaje za nas "apsolutna Prisutnost" (EA 105), "apsolutno Ti" (JM, 137). "Zazivanje ili molitva jest jedini živi odnos duše s Bogom" (HP, 65). Samo Bog vjere jest "živi Bog" (ME II, 157), s kojim možemo imati intersubjektivni odnos. A kako možemo imati intersubjektivni odnos s nekim bićem čija egzistencija nije utvrđena?

Može se postaviti pitanje: da li je Marcelova filozofija nova forma fideizma: vjerovanje u Boga bez racionalnog temelja? Marcel odbacije fideizam. U jednom pismu datiranom 2.6.1951. on veli: "Priznajem da ne mogu shvatiti, kako mi se može, nakon čitanja mojih djela, upraviti prigovor fideizma. Trebalo bi biti evidentno za svakog pažljivog čitaoca da je filozofija koju ja zastupam filozofija refleksije. Sekundarna refleksija dublje je i bitnije refleksija nego primarna refleksija... Ne znam da li se varam, ali izgleda mi da je moja pozicija vrlo blizu poziciji svetog Augustina: fides quaerens intellectum. Intellectus quaerens fidem". Francuski filozof Gustave Thibon brani Marcela od prigovora fideizma. On veli: "Vjera, za G. Marcela, nije skok u prazno, credo quia apsurdum..., ona ima korijen u proživljenom iskustvu, u efektivnom (iako ne racionalizibilnom) kontaktu s misterijem. A razum nije odsutan u tom iskustvu" (G. Thibon, *Revue de Philosophie*, 1946: *L' existentialisme*, p. 151).

Mi možemo reći da Marcel dolazi do egzistencije Božje ne racionalnim dokazima, nego eksplicitacijom religioznog iskustva: "apsolutna Prisutnost", koju stvarno, ali nejasno osjećamo u sebi, u svjetlu refleksije (Marcelove refleksije na drugu potenciju), jest onaj Bog do kojeg dolaze klasični dokazi za egzistenciju Božju.A to bi onda bila Marcelova varijanta ontološkog dokaza. To bi odgovaralo i jednoj od bitnih karakteristika Marcelove filozofije: jedinstvo spekulativnog istraživanja i religiozne inspiracije. U svom "*Metafizičkom dnevniku*" od 30.3.1931. Marcel notira: "Što sam opazio, to je skrivena identičnost puta koji vodi do svetosti i puta koji vodi metafizičara do afiramcije bitka; nužnost osobito za konkretnu

filozofiju da uvidi da je to jedan te isti put" (EA, 123). Metafizika je afiramcija bitka, a vjera "nesavladivo uvjerenje koje se temelji na samom Bitku" (RI, 179). Tako možemo razumjeti veliku važnost koju Marcel daje religioznoj kategoriji svetosti: "Svetost sa svim svojim konkretnim atributima izgleda mi da ima ogromnu spekulativnu vrijednost...: ona je pravi uvod u ontologiju" (PA, 296).

3. Jedna originalnost Marcelove filozofije jest distinkcija koju on postavlja između *problema* i *misterija*, između problematičnog i metaproblematičnog. Filozof Leo Gabriel veli: "Bitni dopinos Gabriela Marcela leži u otkriću metaproblematičnog" (*Existenzphilosophie*, 359).

Tradicionalna filozofija govori o filozofskim problemima, a Marcel smatra da je bitna karakteristika filozofije refleksija usmjerena na metaproblematično, misteriozno (ne u teološkom značenju). U misteriju, veli Marcel, "transcendira se ona težnja za spoznajom, onaj *Treib zum Wissen* koji je temelj naše veličine a i naše bijede" (RI, 198).

Možda je Marcelovo insistiranje na distinkciji između problema i misterija pretjerano. Problemi se ne mogu eliminirati iz filozofije: filozof će uvijek morati postavljati problem bitka, problem spoznaje, problem veze duše i tijela, problem zla, problem Boga, itd. Ali svi problemi prelaze konačno u nešto što ostaje za nas misterij. Sve stvorene stvari kriju u sebi tajanstvenu prisutnost Stvoritelja, i zato je sve misterij. I zato svaki filozofski problem nalazi svoje konačno rješenje u metaproblematičnom. Samo za desakraliziranog čovjeka nema nikakva misterija....

Zasluga je Marcelova da je upozorio na misteriozni, dakle sakralni karakter realnosti. Njegova je filozofija "*konkretno približavanje ontološkom misteriju*" (naslov jednog njegovog eseja), a njegova metafizika prelazi u mistiku: on vidi u metafizičkoj težnji za spoznajom (*gaudium cognoscendi*) anticipaciju kontemplacije Boga (*gaudium contemplandi*) koja je "zadnji i najviši cilj našega zemaljskog putovanja" (Marcelova konferencija "*U traženju istine i pravednosti*", Freiburg, 1. 2. 1960.).

[1]. Djela Gabrijela Marcela citiram na slijedeći način:
JM = Journal métapysique, Gallimard, Paris, 1927.
EA = Être et avoir, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1935.
RI = Du refus à l' invocation, Gallimard, Paris, 1940.
HV = Homo viator, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1952.
ME, I = Le Mystère de l' être, I Réflexion et mystère, Aubier, Paris, 1951.

ME, II = Le Mystère de l' être, II Foi et réalité, Aubier, Paris, 1951.
HH = Les hommes contre l' humain, La Colombe, Paris, 1951.
HP = L' homme problématique, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1955.
PI = Présence et immortalité, Flammarion, Paris, 1959.
PA = Position et approches concrètes du mystère ontologique, Desclée de Brouwer, Paris 1933.

Dobri pastir, 17-18, 1968, 53-75.

SÖREN KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard (Kjerkegor): njegov život, njegova filozofija, njegova suvremenost - to je predmet ove studije.

I. ŽIVOT SÖRENA KIERKEGAARDA (1813-1855)

1. *Portret S. Kierkegaarda*

Fizički, Kierkegaard je bio slabe tjelesne konsturkcije, neugledne vanjštine, malo pognut, pa se činilo kao da je grbav.

Psihički, Kierkegaard sam za sebe veli da je bio raskidan, podvojen u svojoj unutrašnjosti. Ta raskidanost, ta podvojenost i ambivalentnost bila je temeljna karakteristika njegova duha.

On je bio svjestan te svoje duboke podvojenosti: "Ja sam *Janus bifrons*", veli on, "jedno se moje lice smije, drugo plače" (TB, 79).[1]

Na drugom mjestu svog *Dnevnika* on veli: "Moj život (moja duševna stanja) idu stalno po dvjema deklinacijama, a pri tom se ne samo nastavci mijenjaju, nego se čitava riječ mijenja" (TB, 105). On sam smatra tu unutrašnju podvojenost kao nesreću svoga života: "Možda je upravo nesreća moje egzistencije da se za premnoge stvari interesiram, a da se ne fiksiram na jedno; moji interesi nisu subordinirani jednom jedinom, nego svi stoje koordinirano" (TB, 33). A Kierkegaard je i svjesno, i kao s nekim užitkom, zavodio druge u bludnju živeći dvostrukim životom: danju životom dangube i elegantnog dandyja šetajući ulicama Kopenhagena i vodeći diskusije po kavanama, a noću životom studija, dubokih meditacija i književnog rada. Ta se njegova temeljna konstitucija duha očituje i u njegovim djelima koja su, osim čisto religioznih, sva objelodanjena pod raznim pseudonimima: Victor Eremita (*Ili - Ili*), Johannes de Silentio (*Strah i drhtanje*), Constantin

Constantius (*Ponavljanje*), Vigilius Hafniensis (*Pojam tjeskobe*), Johannes Climacus (*Filozofske mrvice i Postskriptum*), William Afham i Frater Taciturnus (*Stadiji na putu života*), Anti-Climacus (*Bolest na smrt* i *Vježbe u kršćanstvu*).

Kierkegaard se ne identificira ni s jednim od ovih pseudonima, ali svaki izražava jedan aspekt njegove ličnosti: On se nalazi u svim *incognito*. Ova podvojenost i ambivalentnost Kierkegaardove ličnosti ima dublji temelj u njegovom neuravnoteženom odnosu prema ocu i majci. Njegov otac, Mikael Pedersen Kierkegaard istrgao je Sörena prerano iz utjecajne sfere majke i privezao ga za se. Otac je postao za Sörena ideal, a majka posve sekundarno biće. I tako je nastala za Kierkegaarda "temeljna situacija ambivalentne privlačivosti i, oprečnim utjecajem, odbojnosti" (F.C. Fischer, *Die Nullpunkt Existenz*, dargestellt an der Lebensform S. Kierkegaards, München, 1934, str. 37). I drugi neki autori kao Künzli (*Die Angst als abendländische Krankheit*, dargestellt am Leben und Denken S. Kierkegaards, Zürich, 1948) i Vetter (*Frömmigkeit als Leidenschaft*, eine Deutung Kierkegaards, Leipzig, 1928) drže da je konflikt u duši Kierkegaardovoj bio izazvan poremećenim odnosima prema majci. Utjecaj oca i majke, koji su predstavljali dva potpuno oprečna svijeta, pojačavao je prirođenu podvojenost Kierkegaardove ličnosti i smetao njenom harmonijskom razvoju.

Još dublji temelj te podvojenosti jest, po priznanju samog Kierkegaarda, u neskladu između njegove duše i tijela. On veli u svom *Dnevniku*: "Ja sam u najdubljem smislu nesretna individualnost. Od najranijeg vremena bio sam prikovan na jedan oblik patnje koja je graničila s ludilom, a koja mora da ima dublji razlog u neskladu između moje duše i moga tijela... Pitao sam svog liječnika, da li misli da se ta disproporcija moje strukture između duše i tijela može odstraniti tako da bih mogao ostvariti ono što je "opća" etička dužnost ljudi. On je izrazio sumnju... Od toga časa moj je izbor bio gotov. Ja sam prihvatio tu žalosnu anomaliju s njezinim patnjama kao svoj "trn u tijelu", svoju granicu, svoj križ..." (S. Kierkegaard, *Diario I*, ed. Cornelio Fabro, Morcelliana, 1962, str. 482-3). Kierkegaard često spominje u svom *Dnevniku* taj "trn u tijelu", ali ne precizira kakva je to anomalija.

U svibnju 1839. on notira: "Čitav bitak mi zadaje tjeskobni strah, od najmanje mušice do tajna inkarnacije. Sve mi je nerazjašnjivo, a najviše ja sam; čitav bitak mi je okužen, a najviše ja sam. Velika je moja bol, beskrajna; nitko je ne poznaje osim Boga na nebu, a On neće da me utješi; nitko me ne može utješiti osim Boga na nebu, a On neće da mi se smiluje" (TB, 110).

Ima nešto patološkoga u ovoj tjeskobi i melankoliji Kierkegaardovoj. Danski psihijatar Hjalmar Helweg, koji je posebno proučavao Kierkegaardov slučaj, (*S. Kierkegaard. Psihijatrijska studija*, Kopenhagen 1933) veli da je Kierkegaardova bolest bila manio-depresivna psihoza, karakterizirana izmjeničnim nastupima simptoma ekscitacije (manije) i depresije (melankolije). Kod Kierkegaarda prevladavala je depresivna forma, koja se očitovala u tuzi, tjeskobi i raznim fobijama: njegova fobija od sunca, njegov histerični strah od vatre, njegov strah od mase svijeta. Njegov tajnik i prepisivač Levin spominje i druge njegove ekscentričnosti: njegova manija da prije rada poprska peć kolonjskom vodom, pretjerano upotrebljavanje toplih kupelji, kave i šećera, njegova raskošna hrana, njegovi bezbrojni štapovi, čitava kolekcija šalica od kojih je trebalo izabrati svaki dan drugi par, konačno njegove apsurdne napojnice i darovi.

Kierkegaard dovodi svoju melankoliju u vezu sa svojim strogim odgojem u djetinjstvu. "Ljudski govoreći mogu reći da je moja nesreća u tom što sam imao previše strog kršćanski odgoj. Već od djetinjstva javljala se u meni prirođena melankolija. Da sam bio odgojen na drugi, redovitiji način, jasno je da ne bih postao tako melankoličan. Učinio bih sve da se oslobodim te melankolije... Naviknut već od prve mladosti na tu kršćansku realnost "trna u tijelu", uvjeren da je ona uistinu sastavni dio kršćanskog života..., moja je melankolija nalazila uporište u čitavoj toj koncepciji života. Zatim sam se navikao na to iz vjerskih motiva a to me je učinilo, ljudski govoreći, nesretnim (C. Fabro, II, 75-76).

Otac Kierkegaardov bio je duboko religiozan i odgojio je sina u strogo pijetističkom protestantskom duhu. Kierkegaard sam priznaje da je proveo svoje djetinjstvo u tuzi i tjeskobnom strahu od grijeha. Kasnije, kada je i sam osobno upoznao ponor i tajnu grijeha, čuvstvo tjeskobe i tuge nije ga ostavljalo. Osim toga, sjećanje na tajni grijeh njegova oca unosilo je čuvstvo užasa i tjeskobe u njegovu dušu. Kao dječak od dvanaest godina, njegov je otac čuvao tuđe ovce na jutlandskoj poljani. Jednoga dana, gladan, pokisao, očajan, popeo se na jedan brežuljak, digao ruke prema nebu i prokleo Boga. Očevo kasnije priznanje toga grijeha bilo je užasna revelacija za Kierkegaarda i uzrok duboke melankolije koja ga nikad nije potpuno ostavljala.

I još jedan grijeh očev: iza smrti svoje prve žene on je uzeo za ženu svoju sluškinju, Anu Sörensdatter Lund, koja je prije vjenčanja bila njegova ljubavnica. Revelacija i te tajne bila je za Kierkegaarda porazna.

Te dvije činjenice iz očeva života dale su Kierkegaardu razjašnjenje sudbine njegove obitelji. "Tada sam naslutio", veli on, "da visoka starost moga oca nije bila blagoslov Božji, nego prokletstvo Božje. Tada sam osjetio

strašnu tišinu smrti kako se širi oko mene, i vidio svog oca kao nesretnika koji nas je imao sve nadživjeti - nadgrobni križ postavljen na grob svih njegovih nada. Neka krivica morala je počivati na cijeloj obitelji, kazna Božja na njoj biti. Ona je trebala da iščezne, da je svemoćna ruka Božja izbriše i uništi kao neuspjeli pokušaj" (Kierkegaard aludira ovdje na ranu smrt svoga brata Mikaela i svojih sestara Maren, Nikoline i Severine-Petree). I Kierkegaard nastavlja: "Raskidan kako sam bio u svojoj unutrašnjosti, bez ikakva izgleda da ću moći provoditi sretan zemaljski život, bez ikakve nade u sretnu i lijepu budućnost... kakvo čudo da sam se u očajnoj desperaciji prihvatio samo intelektualne strane čovjeka, za nju se čvrsto privezao, tako da je misao na moje velike duhovne darove bila moja jedina utjeha, ideja moje jedino veselje, a ljudi ravnodušni" (TB, 104).

Kierkegaard zahvaljuje upravo svojoj melankoliji svoju literarnu produktivnost. "Samo kad produciram, osjećam se dobro. Tada zaboravljam sve neugodnosti života, sve patnje, tada sam uz svoje misli i sretan" (TB, 238).

U jednoj periodi svoga života htio je Kierkegaard u grijehu i razvratnosti zaboraviti na svoju melankoliju i svoje duševne patnje. Ali to je, po njegovom vlastitom priznanju, bilo više ludilo nego grijeh. U svom *Dnevniku*, 7. srpnja 1838, on stvara odluku da će odsada čitav svoj osobni život prožeti kršćanstvom: "Nastojat ću da dođem u daleko intimniji odnos prema kršćanstvu... Dosad sam na čisto vanjski način nosio križ Kristov, kao Simon iz Cirene" (TB, 93).

Odsad, temeljna preokupacija njegove misli bit će: postati kršćanin, ostvariti u sebi autentično kršćanstvo i boriti se za ostvarenje autentičnog kršćanstva u danskoj Crkvi.

2. *Regina Olsen*

Kierkegaard veli da su dvije osobe imale dominantni utjecaj na njegov život i na njegovu produktivnost: "jedan starac, komu najviše zahvaljujem, i jedna mlada djevojka, kojoj najviše dugujem" (TB, 361). Taj starac bio je njegov otac, ta mlada djevojka bila je Regina Olsen.

U mjesecu svibnju 1837. upoznao se Kierkegaard s tom mladom djevojkom, a god. 1840. kao student teologije, zaručio se s njom. Ali već slijedeće godine došlo je do prekida zaruka. Razlozi radi kojih je Kierkegaard prekinuo zaruke s Reginom ostali su prekriveni velom tajanstvenosti.

Jedan razlog bio je u njegovoj tjelesnoj konstituciji, u onom što on naziva "trnom u tijelu", a što ga je priječilo da "ostvari općenito", tj. da stupi u brak. Neposredno prije smrti on je svom prijatelju Emilu Boesenu dao izjavu: "Ja sam imao svoj trn u tijelu isto kao Pavao apostol. I zato nisam mogao ući u redovite ljudske kategorije... Tu je bila zapreka u mojim

odnosima s Reginom. Mislio sam da će se ta situacija moći izmijeniti, ali to je bilo nemoguće, i zato sam prekinuo odnos" (TB, 623).

Jedan razlog bio je i njegovo shvaćanje braka kao institucije koja degradira čovjeka svađajući njegove težnje za beskonačnim na uski horizont seksualnog i porodičnog života. Prema mišljenju Kierkegaardovom djevojka uzdiže muškarca u sferu idealnosti i stvara od njega genija na svim područjima. Čim postane udata žena, ona prestaje biti izvor inspiracije i intenzifikacije čuvstava. "Mnogi je muškarac postao genij po djevojci, mnogi je muškarac postao heroj po djevojci, mnogi je muškarac postao pjesnik po djevojci, mnogi je muškarac postao svetac po djevojci - a je li se ikad čulo da je netko postao pjesnik po svojoj ženi... je li se ikad čulo da je netko postao heroj po svojoj ženi... Djevojka je mnogoga oduševila i njegovu idealnost pobudila... A udata žena, makar imala toliko toga da dadne, teško može da pobudi idealnost" (ST, 61-62).

Vjerojatno da je Kierkegaard prekinuo zaruke s Reginom i iz religioznih motiva: on je osjećao poziv za višu zadaću koju u braku ne bi mogao ostvariti, i zato je htio, kao Abraham, da žrtvuje Bogu ono što mu je bilo najdraže na svijetu. U svom *Dnevniku* on veli: "Moje zaruke s njom (s Reginom) i prekid jest zapravo moj odnos s Bogom, jesu, ako tako smijem reći, moje zaruke s Bogom" (TB, 550).

A i sama je Regina smatrala da ju je njezin zaručnik žrtvovao Bogu radi nekog višeg, božanskog poziva.

Svi ti razlozi mogli su postojati, ali Kierkegaard ipak veli da njegov prekid s Reginom nije bio pravi prekid: njegova ljubav prema njoj ostala je nerazoriva do smrti. Čitav njegov kasniji život bio je bolno i tjeskobno pitanje: da li je imao pravo zadati bol mladoj djevojci ili ne, da li su njegovi razlozi za prekid opravdani ili ne, da li mu je Regina oprostila ili ne. "Moja je nada", veli on, "da ćemo se u vječnosti razumjeti i da će mi ona tamo oprostiti" (ST, 407).

U nacrtu jednog pisma Kierkegaard izriče svoju ljubav prema Regini i svoju zahvalnost za sve što joj on duguje: "O, hvala Ti, hvala za ono vrijeme kad si bila moja; hvala za sve što dugujem Tebi... hvala za ono što sam naučio, ako i ne od Tvoje mudrosti, a ono od Tvoje ljubaznosti. Hvala, Ti ljupki ljiljane, Ti mala ptičice, Ti moja čežnjo, hvala i za Tvoje suze, koje su snažno doprinijele mom razvoju. Hvala Ti - ali čemu mnoge riječi, moj je život to izrazio: Ti si jedina koju sam ikad ljubio" (H. Lund, *Sören Kierkegaard, Verhältnis zu seiner Braut*, Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlass, 103-4).

U ostavštini Kierkegaardovoj nađena je i ova bilješka: "Moja je nepromjenljiva volja, da se iza moje smrti moji spisi dediciraju njoj i mom pokojnom

ocu. Ona mora pripadati historiji. S.K."

3. *Konflikt sa službenom Crkvom*

U svom *Dnevniku* iz godine 1835. Kierkegaard je napisao: "Što mi zapravo nedostaje jest da budem načistu sa samim sobom što moram činiti... Stvar je u tom da shvatim svoj poziv, da vidim što Bog zapravo hoće da činim; radi se o tom da nađem istinu koja će biti istina za mene, da nađem ideju za koju hoću živjeti i umrijeti" (TB, 38).

Kasnije je Kierkegaard shvatio u čemu je njegov poziv: ostvariti ideju kršćanstva u sebi i u danskoj službenoj Crkvi. "Moja je zadaća", veli on, "pripremiti mjesto da Bog može doći" (TB, 617).

Kierkegaard ističe potpunu opreku između nauke Kristove i života vjernika i pastora. "Kršćani su odstranili kršćanstvo, a ni sami to nisu zapazili, pa ako se hoće nešto učiniti, mora se pokušati da se kršćanstvo opet uvede u kršćanski svijet" (EC).

Luther je iznio 95 teza za reformu Crkve. Kierkegaard veli: "Samo je jedna teza: Kršćanstvo Novog zavjeta nije uopće ostvareno" (Sören Kierkegaard, *Religion der Tat*, Geismar, 242). Sadašnje kršćanstvo, po mišljenju Kierkegaarda, jest karikatura pravog kršćanstva; ono je ogromni skup zabluda i iluzija uz mršavu i slabu dozu autentičnog kršćanstva. Zapravo, "kršćanstvo je još uvijek i u svojoj istini tu, ali samo kao nauka, kao doktrina. A što je odstranjeno i zaboravljeno..., čega nema više tu, jest idealna slika onoga što znači biti kršćanin" (EC, 286).

Kršćanstvo je heterogeno svijetu, a službena Crkva propovijeda kršćanstvo akomodirano mentalitetu svijeta. Mjesto da se stavi u službu Kristove nauke, službena Crkva se služi Njim da se bolje snađe u svijetu. Život Kristov, po mišljenju Kierkegaarda, bio je u opoziciji prema državi, a država je učinila od svećenika svoje činovnike. Taj buržujski kler, plaćen od države, ne može propovijedati autentično kršćanstvo. Što više, Kierkegaard veli da je "krivica, velika krivica sudjelovati u službi Božjoj kakva je ona sada, jer to je najveća moguća distanca od pravog poštivanja Boga" (Sören Kierkegaard, I, *Die Werke*, Ulrich, 467).

Ovako mišljenje Kierkegaardovo moralo je stvoriti duboki jaz između njega i službene Crkve. A jedna konkretna okolnost dovela je do otvorenog sukoba. Dne 30. siječnja 1854. umro je biskup Mynster, primas Danske. Prigodom svečanog sprovoda, njegov panegirist i njegov kasnije nasljednik Martensen predstavio ga je kao "svjedoka istine". Na to je Kierkegaard reagirao. Za njega biskup Mynster nije bio "svjedok istine", nego predstavnik buržujskog kršćanstva, "nedjeljni deklamator" i svjetski mudri eudaimonist, "bez egzistencijalnog patosa" i bez duševnih dispozicija

koje odgovaraju "svjedoku istine".

I sada je nastala polemika između Kierkegaarda i profesora Martensena: najprije u listu Faedrelandet, a zatim u listu koji je sam Kierkegaard pokrenuo, a komu je dao naslov "Trenutak". Devet brojeva koji su izašli od svibnja do rujna 1855. značili su potpuni prekid Kierkegaardov sa službenom Crkvom, a oni su potkopali i njegovo zdravlje koje je već bilo narušeno u borbi protiv satiričkog lista "Korsar". 2. listopada pao je onesviješten na ulici i prevezen je u bolnicu. Tu je i umro u dobi od 42 godine.

Njegov prijatelj Emil Boesen posjećivao ga je svaki dan u bolnici i razgovarao s njim. Kad ga je upitao ima li što da kaže, Kierkegaard je odogoviro: "Da, pozdrvi sve ljude i reci im da je moj život bio velika, drugima nepoznata patnja... Ja sam imao trn u tijelu, zato se nisam ženio i nisam nikakve službe primio, iako sam kao kandidat teologije mogao dobiti što sam htio..."

Kad ga je prijatelj upitao: "Hoćeš li primiti svetu pričest?", odgovorio je: "Da, ali ne od pastora... Pastori su kraljevski činovnici, a kraljevski činovnici ne odnose se ispravno prema kršćanstvu."

Sören Kierkegaard umro je 11. studenog 1855. Njegova nećakinja Henriette Lund, koja je neposredno iza njegove smrti došla da ga vidi, napisala je u svojim "*Sjećanjima*": "Nikad nisam vidjela da duh tako prodire kroz zemaljski omot i daje mu taki sjaj: kao da je to samo preobraženo tijelo u zoru uskrsnuća..." (Hecker, *Tagebücher*, Anhang, 637).

II. FILOZOFIJA SÖRENA KIERKEGAARDA

1. *Filozofija stadija egzistencije*

Pod stadijima egzistencije misli Kierkegaard različita stanovišta s kojih se može promatrati život, različite koncepcije života, različite sfere egzistencije. "Postoje tri sfere egzistencije", veli Kierkegaard, "estetska, etička, religiozna. Metafizičko je apstrakcija: nema nijednog čovjeka koji egzistira metafizički..." (ST, 507). U *Postskriptum* nadodaje Kierkegaard: "Ovim trima sferama odgovaraju dvije granične zone: ironija je granična zona između estetskog i etičkog; humor je granična zona između etičkog i religioznog" (PS, 339).

A) *Estetska sfera*

Za estetski tip cilj je života u neposrednosti, u užitku, ljubavi. Za njega vrijeme ne postoji kao kontinuitet vremenskih momenata, nego kao

sukcesija trenutaka bez unutrašnjeg jedinstva, bez veze s prošlošću, bez usmjerenosti prema budućnosti. Estetski tip smatra druge ne kao subjekte, nego kao objekte, ne kao cilj, nego samo kao sredstvo: sredstvo egoističkog i rafiniranog užitka.

Estetski tip nalazi svoj najpotpuniji izraz u Donu Juanu. Kierkegaard govori o Don Juanu kao izražaju osjetno-erotske genijalnosti. Po njegovom mišljenju kršćanstvo je istaklo osjetnost i osjetnu sferu kao princip, kao silu, kao sistem za se. "To je potpuno prirodno, jer kršćanstvo je duh, a duh je pozitivni princip što ga je kršćanstvo donijelo na svijet. A jer je osjetnost u opreci prema duhu, to znači da je ona nešto što se mora eliminirati." (EO, I, 65).

Kršćanstvo je, dakle, postavilo osjetnost kao princip, a isto tako i osjetno-erotsko kao princip. A ako se to osjetno-erotsko zamišlja koncentriranim u jednom jedinom individuumu, dolazimo do pojma osjetno-erotske genijalnosti. "To je ideja", veli Kierkegaard, "koju grčki svijet nije imao, koju je istom kršćanstvo donijelo na svijet, iako samo u posrednom smislu" (EO, I, 68).

Izražaj za tu ideju jest Don Juan. A on je izražaj ne samo osjetno-erotskog, nego i demonskog. Erotika kod njega ima zavodnički karakter. "Don Juan je zavodnik iz temelja. Njegova ljubav nije duševna, nego osjetna, a osjetna ljubav po svom pojmu nije vjerna, nego apsolutno nevjerna, ona ljubi ne jednu, nego sve, to jest ona zavodi sve. Ona je, naime, samo u trenutku tu, a trenutak je, zamišljen pojmovno, suma trenutaka, a s tim imamo zavodnika" (EO, I, 100).

Don Juan zavodi s "demonskom snagom osjetnosti", on zavodi sve. U svakoj ženi on strastveno teži za ženskim uopće. "On preobrazuje svaku djevojku, jer je njegov odnos prema njoj bitni odnos. Zato nestaje za njega svih konačnih razlika u usporedbi s onim što je glavna stvar: biti žena" (EO, I, 107).

Kierkegaard iznosi još jednu inkarnacije estetske koncepcije života: to je Johannes u "*Dnevniku zavodnika*". On hoće da estetizira život otkrivajući djevojačke čari i uživajući u njima. "Toliko čari, koliko djevojaka, i nikad iste kod dviju. I kad sam vidio tu raznolikost..., sva ta rasutost ulazi u jedinstvo, dijelovi u cjelinu. Moja se duša tada raduje, moje srce počinje življe kucati i moja se strast raspali" (JS, 213).

Kad se upoznao s Kordelijom, on stvara posebni plan kako će je pridobiti za se. "Treba da je uzbudim, da potresem njezinu dušu u svim mogućim smjerovima, ne pomalo ni djelomično, nego svu. Da otkrije beskonačno..." (JS, 147).

On je svjestan da će ta mlada djevojka biti njegova žrtva ("žensko

je biće" , veli on, "predanost u formi otpora"), ali kao esteta on govori: "ja neću da njezin pad bude kao pad teških tjelesa, nego kao gravitacija duha prema duhu. Ona će mi pripasti, da ali neću da me tišti neestetski kao teret. Ona ne smije biti za me vezanost u fizičkom pogledu, a niti obligacija u moralnom pogledu. Između nas dvoje mora vladati samo čista igra slobode" (JS, 96-7).

Kierkegaard veli: "Najbolji izraz za estetsku egzistenciju jest: ona je u trenutku" (EO, II, 245). Za nju je trenutak sve: "Carpe diem, carpe horam". A ako je trenutak sve, trenutak prolazi i, prema tome, čitav život se gubi u ništavilu. I zato je estetska koncepcija života bitno tuga i očaj. Pa ako glavni predstavnici estetske koncepcije života (Don Juan, Johannes u "*Dnevniku zavodnika*") nalaze prividno najveće senzualne i estetske užitke u svojim ljubavnim avanturama, te se avanture svršavaju uvijek s bolnim i očajnim krikom njihovih žrtava. Ako postoji zavodnik, postoji i njegova žrtva. Tri su takve žrtve, koje Kierkegaard spominje u "*Ili - Ili*": Marie Beaumarchais, Elvira i Margareta.

Marie Beaumarchais je heroina Goetheove drame *Clavigo*. "Marijina je historija kratka", veli Kierkegaard: "Clavigo se s njom zaručio, Clavigo ju je ostavio" (EO, I, 190). I sad počinje za nju život osamljenosti. Ona uzima veo, ali ne veo redovnice, nego veo tuge. Kad pomišlja na svoju izgubljenu sreću, ona proklinje Claviga: "Ja te proklinjem, Clavigo, u najskrovitijem kutu svoje duše ja te proklinjem. Ja sam te ljubila kao nitko drugi, ali ja te i mrzim, jer nitko ne poznaje tako kao ja tvoju zlobu" (EO, I, 200).

Druga žrtva nesretne ljubavi jest donna Elvira iz Mozartove opere *Don Juan*. Elvira je bila redovnica. Iz samostanskog mira Don Juan ju je izvukao, zaveo i ostavio. Tim je ona "sve izgubila: nebo, kad je svijet izabrala; svijet, kad je Don Juana izgubila" (EO, I, 210). Ona ga je ljubila više nego ikoga na svijetu, više nego spas svoje duše, a on joj se iznevjerio. Sada ona poznaje samo jednu strast - mržnju, i samo jednu misao - osvetu."Ja ću ga mrziti", govori ona", jedino tu moja duša može naći zadovoljenje... Ja ću iz svega što me podsjeća na njega saviti vijenac od kletvi, i za svaki poljubac ja ću reći: budi proklet, i za svaki put što me je zagrlio: deset puta budi proklet, i za svaki put što se kleo da me ljubi, ja ću se zakleti da ću ga mrziti. To treba da bude moje djelo, tome se ja posvećujem. Ja sam se u samostanu naučila svoju krunicu moliti, pa na taj način ja ipak ostajem redovnica koja moli rano i kasno..." (EO, 217).

Treća vestalka nesretne ljubavi jest Gretchen iz Goetheova *Fausta*. To je jednostavna, nevina građanska djevojka. Na prvi pogled ona se zaljubljuje u Fausta kao i Elvira u Don Juana. U tom su one slične. Ali je bitna razlika između Don Juana i Fausta. Faust je demon isto kao i Don Juan, ali

viši. On traži u osjetnom ne toliko užitak koliko razonodu. Njegova duša, puna sumnji, ne nalazi ništa u čemu bi se smirila i misli da će u ljubavi jedne nevine djevojke naći mir i osvježenje. On ljubi Gretchen osjetnom ljubavlju i ostavlja je. Uzalud ona govori: "Fauste, o Fauste, vrati se. Ja znam da moja ljubav nije za tebe ništa značila, ali ja to nisam ni željela. Moja se ljubav stavila tebi skromno pred noge... Bože u nebu, oprosti mi što sam jednog čovjeka više ljubila nego Tebe, a ipak ja to još činim. Ja znam da je to novi grijeh što tako govorim Tebi. Vječna ljubavi, ne odbij me od sebe, daj mi ga opet, prikloni njegovo srce opet meni, smiluj mi se!" (EO, I, 229). To su riječi naivne djevojke koja još nije shvatila sav ponor svoje nesretne sudbine. A sasvim je drugi ton u pismu Kordelije (*Dnevnik zavodnika*) svom ljubavniku: "Johannes! Ne kažem ti moj Johannes, jer to nisi nikad bio... Ali jesi moj zavodnik, moj neprijatelj, moj ubojica, uzrok moje nesreće, grob moga veselja i ponor moga vječnog prokletstva. Ja velim: moj Johannes, ja velim: tvoja Kordelija, i ove riječi koje su laskale tvom uhu, kad si ga sagibao na moje obožavanje, neka panu sada na tebe kao prokletstvo, prokletstvo kroz čitavu vječnost... Ja sam tvoje prokletstvo" (JS, 14-15).

Ovi bolni i očajni krici žrtava estetskog shvaćanja života jesu najbolja osuda toga shvaćanja i nužnost da se u drugoj, višoj koncepciji traži rješenje zagonetke ljudskog života.

I zato veli Kierkegaard: "Ja ne mogu na čisto estetskom planu živjeti, ja osjećam da pri tom najsvetije u mom životu propada, ja tražim viši izražaj, i taj mi daje etička koncepcija" (EO, II, 253).

B) *Etička sfera*

Etička sfera jest apsolutno nova sfera života i oprečna estetskoj sferi. Estetska je egzistencija u trenutku, etička je egzistencija u historijskom vremenu. Za estetsku egzistenciju vrijedi princip užitka, za etičku princip dužnosti.

Dužnost, o kojoj se govori u etičkoj sferi, ne smije se shvatiti kao nešto vanjsko što se nameće čovjeku. Pravo shvaćena dužnost za čovjeka jest: izražaj za njegovo najintimnije biće" (EO, II, 271): ona nije izvan njega, nego u njemu.

A dužnost nije vezana samo za intimnu sferu čovjeka, nego i za odnos s drugima. Taj odnos nalazi svoj najnormalniji izražaj u braku. U *Ili - Ili* Kierkegaard stavlja u usta sudskog savjetnika Vilima najpohvalnije riječi o braku.

Bitno, supstancijalno je za brak ljubav ili eros. "Čim te ljubavi nema, zajednički je život ili jednostavno zadovoljenje osjetnog užitka, ili je to

neko društveno udruživanje, neka veza da se postigne jedan ili drugi određeni cilj. A ljubav nosi oznaku vječnosti u sebi" (EO, II, 34). "Upravo to razlikuje svaku ljubav od požude, što ona ima u sebi obilježje vječnosti" (EO, II, 22).

Mnogi se brakovi sklapaju bez "dublje erotike koja je sigurno nešto najljepše u čisto ljudskoj egzistenciji" (EO, II, 32). Brak se može složiti s prvom ljubavlju, što više, on je "preobraženje prve ljubavi" (EO, II, 33) i njezin potpuni izražaj na estetskom, etičkom i religioznom planu.

*

Etički je stadij također područje izbora, kojim individuum preuzima odgovornost prema samom sebi, prema društvenoj sredini u kojoj živi i prema Bogu.

Kierkegaard veli: "Birati uopće jest pravi i strogi izraz za etičko. Svagdje gdje je u strogom smislu govor o ili - ili, možemo uvijek biti sigurni da se tu radi i o etičkom. Jedino bezuvjetno ili-ili koje postoji jest izbor između dobra i zla, a i to je također apsolutno etično. Estetski izbor jest ili potpuno neposredan i utoliko nikakav izbor, ili se gubi u mnogostrukosti" (EO, II, 177).

Kierkegaard daje veliku važnost kategoriji izbora. "Čovjek s najbogatijom ličnošću jest ništa prije nego je sama sebe izabrao. A, s druge strane, čovjek koga bismo mogli nazvati najbjednijom ličnošću jest sve, ako je sama sebe izabrao. Jer veličina nije u tom biti ovo ili ono, nego biti vlastitim izborom izgrađena ličnost. A to može biti svaki čovjek, ako hoće" (EO, II, 188-189).

*

Onaj koji živi etički treba da u svojoj osobi ostvari sintezu individualnog i općenitog. "Istom tada kad je sam individuum nešto općenito, istom tada se etičko može ostvariti. To je tajna koja leži u savjesti, to je tajna koju individualni život sam sa sobom ima, da je on u isto vrijeme i individualni život i nešto općenito... Tko život etički promatra, taj vidi općenito, i tko živi etički, taj izražava općenito, on stvara od sebe općenitog čovjeka... Općeniti čovjek nije nikakav fantom, nego svaki je čovjek opći čovjek, to znači, svakom čovjeku je pokazan put na kojem on postaje opći čovjek" (EO, II, 272-273).

Isticanjem općeg čovjeka Kierkegaard ističe objektivnost moralnog zakona u nama, ali taj se zakon mora individualizirati, jer osoba koja se

mora izgraditi jest "sinteza općenitog i individualnog".

To su glavne karakteristike etičke koncepcije života. I Kierkegaard zaključuje: "Istom tada, ako se život promatra etički, istom tada dobiva on ljepotu, istinu, smisao, konzistentnost, istom tada, ako mi sami živimo etički, istom tada dobiva vlastiti život ljepotu, istinu, smisao, čvrstoću" (EO, II, 289).

*

Ipak, postoje granice etičkoga. Etika je dostatna, kad treba realizirati "općenito", a kad se radi o specifičnosti individualnih savjesti, ona zapada u teško rješive probleme.

Ima slučajeva kad treba "suspendirati etiku". Takav tipični slučaj, o kojem je Kierkegaard mnogo razmišljao, jest slučaj Abrahamov.Bog je tražio od Abrahama da žrtvuje svoga sina Izaka. S etičkog stanovišta to je apsurd i monstruoznost. Etika mora osuditi i zapovijed Božju i pokornost Abrahamovu. Ipak, Abraham se pokorava zapovijedi Božjoj. On suspendira etiku i bira apsurd. Tim on prelazi iz etičke sfere u religioznu. U etičkoj sferi taj problem nije nalazio rješenja.

I konačno, etika zapada u kontradikciju sa samom sobom. Bez kategorije grijeha i kajanja ona ne može postojati, a s tim kategorijama ona izlazi iz svojih vlastitih granica i prelazi u religioznu sferu.

C) *Religiozna sfera*

Bitna kategorija religiozne sfere jest vjera. Postoji fundamentalna razlika između etičke i religiozne sfere.Etičko je kao takvo općenito: ono što vrijedi za sve. Ono počiva imanentno u samom sebi i nema nikakvog cilja izvan sebe. Pojedinac ima zadaću da se konformira općoj normi. A vjera je, po mišljenju Kierkegaardovu, "paradoks da je pojedinac kao pojedinac veći od općenitog, da on opravdano stoji ovomu nasuprot, ne subordiniran, nego superordiniran...; da pojedinac kao pojedinac stoji u apsolutnom odnosu prema Apsolutnom" (FZ, 51).

Razliku između etičkog i religioznog ilustrira Kierkegaard historijom Abrahama. Abraham je bio spreman da žrtvuje Izaka kao Agamemnon svoju kćerku Ifigeniju ili Jefta svoju kćerku. Ali on je u momentu kad je htio žrtvovati sina, ipak, *per absurdum*, vjerovao da će ga zadržati. "Razlika između tragičnog junaka i Abrahmana pada lako u oči. Tragični junak ostaje još unutar etičkog... I zato ne može biti govora o teleološkoj suspenziji etičkog. S Abrahmanom je drukčije. Svojim činom on je prekoračio čitavo područje etičkog, a izvana imao je jedan viši cilj u odnosu prema kojem on

je suspendirao etičko" (FZ, 54). Da se shvati Abraham, treba jedna nova kategorija.

Paradoks je vjere u tom da "pojedinac svoj odnos prema općenitom određuje svojim odnosom prema Apsolutnom, a ne svoj odnos prema Apsolutnom svojim odnosom prema općenitom. Paradoks se može i ovako izraziti: postoji apsolutna dužnost prema Bogu; jer u takvom odnosu dužnosti pojedinac se odnosi apsolutno prema Apsolutnom" (FZ, 64-65).

Odnos s Apsolutnim jest odnos s vječnošću. Kad bi bilo samo vrijeme ili samo vječnost, vjerovanje ne bi postojalo. Ono nastaje jedino, jer postoji paradoksalni kontakt vremena i vječnosti, ljudskog i božanskog, jer postoji jedno egzistentno, transcedentno Biće - Bog.

Taj odnos očituje se u svijesti da smo "pred Bogom", kako veli Kierkegaard, i da smo grešni pred Bogom. Biti pred Bogom i grijeh (u kojima se očituje naše "teološko ja") jesu dvije kategorije koje pripadaju samo religioznoj sferi.

Interesantno je Kierkegaardovo mišljenje da je opreka grijehu ne krepost, nego vjera, i smatra da je to jedna od temeljnih karakteristika kršćanstva (FZ, 78). On temelji svoje mišljenje na jednom tekstu sv. Pavla (Rim 14,23): "Sve što nije po vjeri, jest grijeh". Ali pod vjerom misli se ovdje ne teološka krepkost vjere, nego uvjerenje savjesti o moralnom kvalitetu nekog čina, pa znači jednostavno da je raditi protiv savjesti grijeh. Opreka grijehu nije vjera, nego ljubav.

A i vjera i grijeh i ljubav jestu temeljni pojmovi religioznog života. Religiozni život jest život ljubavi. Bog je ljubav. "Vrijedno je pažnje", piše Kierkegaard u svom *Dnevniku*, "da dok su druge oznake koje se izriču o Bogu adjektivi, ljubav je supstantiv" (TB, 110).

Božanska ljubav stvorila je čovjeka i prirodu. Božanska ljubav očituje se u providnosti. "Ja sam bio uvijek osvjedočen da je Bog ljubav. Ništa za me nije bilo sigurnije" (TB, 286).

A ljudska je ljubav samo odjek božanske ljubavi. Kierkegaard lijepo veli: "Tajni život ljubavi odvija se u najdubljoj intimnosti nas samih, nedokučiv, a s tim u nedokučivoj harmoniji s totalitetom egzistencije. Kao što nepomično jezero ima svoj prvi uzrok u izvoru koji je skriven ljudskom oku, tako isto i ljubav čovjeka ima svoj prvi uzrok u ljubavi Boga, a ovaj je još dublji uzrok. Kad ne bi postojao izvor u dubinama, kad Bog ne bi bio ljubav, ne bi postojalo ni nepomično jezero, niti ljubav u čovjeku... Život ljubavi je skriven, ali njegov skriveni život jest u samom sebi gibanje i krije u sebi vječnost" (VA, 18).

Ljubav je princip religioznog života i princip neprestanog transcendiranja samog sebe koje ide u beskonačnost.

Kierkegaard veže ljubav prema Bogu s patnjom. Patnja dolazi od svijesti da smo konačna i kontigentna bića, da smo rastavljeni dubokim ponorom od beskonačnog Bića, da smo "pred Bogom" grešna bića i da se tim samim afirmiramo nasuprot Boga i protiv Boga.

U *Postskriptumu* notira Kierkegaard: "Dok se estetska egzistencija sastoji bitno u uživanju, etička egzistencija u borbi i pobjedi, religiozna egzistencija znači patnju, i ne samo kao prolazni momenat, nego kao nešto što ne prestaje pratiti subjekt" (PS, 192).

Patnja je atmosfera religioznog bića. Religiozni čovjek misli stalno na patnju, traži patnju i ima patnju.

"Pjesnik preobražava svaku egzistenciju, ali ne može preobraziti samog sebe, jer neće da postane religioznim i da shvati tajnu patnje kao najvišu formu života" (PS, 300). Patnja je bitni izražaj našeg egzistencijalnog patosa i zato je ona normalna dimenzija našeg duhovnog života.

Kierkegaard veli da postoji ravnoteža u svijetu: jednomu je Bog dao veselja, drugomu suze i privilegij da jedanput otpočine u njegovom zagrljaju. A kao utjehu onima koji pate na svijetu, Kierkegaard nadodaje: "Božansko se odrazuje daleko ljepše u oku nakvašenom suzom, kao što je duga daleko ljepša od čisto plavog neba" (TB, 127).

Kierkegaard se pita: "Što nedostaje našem vremenu?" i odgovara: "Religiozno čuvstvo" (PS, 323).

*

To su tri stadija, tri sfere egzistencije: estetska, etička i religiozna. Nema miješanja sfera: iz jedne u drugu ne prelazi se u kontinuiranom slijedu, nego "kvalitativnim skokom", kako veli Kierkegaard.

Skok je kategorija slobode. On je uvijek izražaj za neki realizirani akt slobode. Skok osigurava ne samo originalni karakter pojedinih sfera, on ujedno odvaja i izolira pojedinca od mnoštva. Svaki kvalitet nastaje skokom. Grijeh nastaje skokom. Novo počinje uvijek sa skokom. To je, dakle, kategorija u kojoj dolazi do izražaja diskontinuitet egzistencije.

*

Kojoj je sferi egzistencije pripadao Kierkegaard? Francuski filozof Jean Wahl, jedan od najdubljih i najinformiranijih historičara egzistencijalne filozofije, a Kierkegaardove filozofije posebno, daje odgovor na to pitanje u svom djelu *Études kierkegaardinnes* (Aubier, Paris): "Kierkegaard je moralist, humorist i pjesnik, i nije ništa od svega toga. On je onaj koji zauzima

posredno mjesto izmnedu tih različitih stadija, i koji otkriva iznad njih jedan stadij, beskonačno različan od njih, beskonačno viši od njih, stadij religije. Kao što je on sam rekao, on je pjesnik religioznog. Ali mi smo u religioznom elementu samo ako proživljavamo svoj ideal, a u pjesničkom elementu samo ako ostajemo, u odnosu prema svom idealu, u nekoj određenoj distanci. Pjesnik religioznog jest, dakle, biće bitno kontradiktorno; on je, kako je to Kierkegaard rekao, nesretni ljubavnik religije" (str. 84).

2. *Filozofija subjektivnosti*

Kierkegaardova je filozofija reakcija protiv Hegelovog filozofskog sistema. Za Hegela je jedina realnost apsolutna Ideja, apsolutni Duh: pojedini individui jesu samo momenti, etape u razvoju apsolutnog Duha. Kierkegaard ističe vrijednost individuuma u njegovoj konkretnoj egzistenciji.

Hegelova je filozofija filozofija "objektivnog mislioca" u kojoj intimnost ličnosti ne dolazi do izražaja. Kierkegaardova filozofija jest filozofija subjektivnosti: filozof mora biti "subjektivni mislilac" koji će filozofirati sa svom dušom i tako unijeti u svoju filozofiju svu emocionalnost i strastvenost svoga bića.

Hegelova je filozofija racionalistička. On racionalizira sve: svemir, čovjeka, Boga. Za Kierkegaarda ima područja koja se ne mogu racionalizirati: ljudska egzistencija, vjera, Bog.

Kierkegaard nije sistematski filozof i nije izgradio neki posebni filozofski sistem kao Hegel. On naziva sebe "subjektivnim misliocem", svoje filozofiranje "subjektivnim", ili "egzistencijalnim mišljenjem", a svoju filozofiju filozofijom subjektivnosti, interiornosti.

On suprotstavlja subjektivno mišljenje objektivnom mišljenju: "Dok je objektivno mišljenje indiferentno s obzirom na misaoni subjekt i njegovu egzistenciju, subjektivni mislilac ukoliko je egzistentan ima bitni interes za svoje vlastito mišljenje u kojem on egzistira" (PS, 47).

Apstraktno mišljenje ima za zadaću da shvati konkretno na apstraktan način, subjektivni mislilac naprotiv ima za zadaću da shvati apstraktno na konkretan način.

"Zadaća subjektivnog mislioca", veli Kierkegaard, "sastoji se u tom da shvati sama sebe u egzistenciji" (PS, 236). Kierkegaard je bio u pravom smislu riječi subjektivni mislilac, jer je u svim svojim djelima išao za tim da shvati samoga sebe u egzistenicji.

Za subjektivnog mislioca istina je interiornost. "Objektivno, nema istine" (PS, 50). "Istina je aproprijacija, interiornost, subjektivnost, i radi se o tome da se produbimo egzistirajući u subjektivnosti" (PS, 127). Kierkegaard daje i ovu formulu: "Subjektvnost je istina" (PS, 138). To znači:

Samo onda spoznajemo istinu, ako ona postane život u nama.

Još je godine 1835. u svom *Dnevniku* napisao Kierkegaard: "Treba da nađem istinu koja će biti istina za mene..., ideju za koju hoću živjeti i umrijeti. Što bi mi koristilo kad bih otkrio tako zvanu objektivnu istinu, ako to nema za mene nikakvog dubljeg značenja" (TB, 38-39).

Subjektivnost, o kojoj Kierkegaard govori, nije zatvorenost u sama sebe, apsolutna imanentnost: ona omogućava pristup k transcedentnom.

U najdubljoj unutrašnjosti svoga bića ljudski individuum dolazi u kontakt s transcendentnom realnošću, s Apsolutnim. I samo u odnosu s Apsolutnim ostvaruje on u najdubljem značenju riječi svoju egzistenciju. Egzistirati, za Kierkegaarda, znači "apsolutno se prema Apsolutnom odnositi".

Taj je odnos konstitutivan za čovjeka. I zato je, prema Kierkegaardu, Bog "mjerilo egzistencije čovjeka" (KT, 108): što je čovjek svjesniji svog odnošaja prema Bogu, to je njegov život intenzivniji, dublji, vredniji. "Veličina čovjeka ovisi jedino o energiji njegovog odnosa prema Bogu" (BA, 101). Religiozna egzistencija jest najviši stupanj egzistencije.

*

Ljudska se egzistencija ne može racionalno shvatiti, ni tradicionalnim kategorijama izraziti. To proizlazi iz same njezine biti. Kierkegaard daje ovu definiciju čovjeka:"Čovjek je sinteza duševnog i tjelesnog; a sinteza se ne može zamisliti, ako se oba elementa ne sjedine u nečem trećem. To treće jest duh" (BA, 42). A u *Bolesti na smrt* on daje drugu definiciju: "Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, vremenskog i vječnog, slobode i nužnosti, ukratko: sinteza" (KT, 13).

Čovjek je, dakle, sav u napetostima opreka: odatle iracionalnost i paradoksalnost ljudske egzistencije. Zadaća je duha da te opreke harmonizira. Ta zadaća nije nikad dovršena: zato je čovjek uvijek u postajanju. Egzistirati znači za Kierkegaarda *ne biti*, nego *postajati*. A postajanje pretpostavlja vremenski slijed: ljudska egzistencija odvija se u vremenskoj sukcesiji. Ali ta bi egzistencija bila raspršena egzistencija, kad bi se sastojala samo od vremenskih momenata. Vremenski su momenti (sadašnjost, prošlost i budućnost) rastavljeni jedan od drugoga i bježe jedan od drugoga. Oni se organiziraju samo s vječnošću. Taj kontakt vremena i vječnosti naziva Kierkegaard *trenutkom*. "Trenutak nije atom vremena, nego atom vječnosti" (BA, 82), refleks vječnosti u vremenu. Zadaća je duha da uspostavi kontakt vremena s vječnošću, da ispuni vrijeme vječnošću i da dovede čovjeka do svijesti njegovog višeg porijekla i određenja. Kao sinteza duše i tijela, mogao

bi čovjek tražiti svoje porijeklo u tijelu. Ali kao sinteza vremena i vječnosti, on mora svoje porijeklo tražiti konačno samo u Bogu.

Shvatiti sama sebe u egzistenciji znači shvatiti sama sebe kao biće koje zahvaljuje svoju egzistenciju Bogu, a koje nalazi smisao i cilj svoga života samo u Bogu.

*

Čovjek je sinteza oprečnih elemenata. Ako duh te opreke ne sintetizira u jedinstvenu cjelinu, nastaje disharmonija koja dolazi do izražaja u posebnim emocionalnim stanjima, kao što su: tuga, strah, tjeskoba, očaj. O ovim emocionalnim stanjima, kao posebnim egzistencijalnim kategorijama, govori Kierkegaard u djelima: *Bolest na smrt*, *Pojam tjeskobe*, *Strah i drhtanje*.

Pojam *tjeskobe* je, prema Kierkegaardu, različan od straha i sličnih emocionalnih stanja koja se odnose na nešto određeno, dok se tjeskoba odnosi na neodređene mogućnosti koje stoje otvorene pred našom slobodom. A jer je sloboda bitna oznaka duha, zato je duh princip tjeskobe: "Što manje duha, to manje tjeskobe" (BA, 41).

Čovjek, kao duhovna egzistencija, ima tjeskobni strah pred samim sobom: pred ponorima svoga bića, pred kontradiktornim elementima koji ga konstituiraju, a koje on mučnim nastojanjima mora sintetizirati dajući prednost duhovnom nad osjetnim, vječnom nad vremenskim, beskonačnom nad konačnim, a osjeća se nemoćnim da tu sintezu savršeno ostvari. Svijest te nemoći očituje se u tjeskobi.

Čuvstvo tjeskobe postiže maksimum intenzivnosti pred mogućnošću grijeha. Grijeh je ponor u koji čovjek može pasti. Pred tom mogućnošću pada on osjeća tjeskobni strah. Grijeh fascinira kao pogled zmije i stvara neku vrstu duhovne nemoći koja predisponira na pad. A on ima i tajanstvenu privlačnu snagu od koje se duh teško može odvratiti i koja ga ispunja tjeskobnim strahom. U ovakvom osvjetljenju može se shvatiti Kierkegaardova definicja tjeskobe: "Tjeskoba je simpatična antipatija i antipatična simpatija" (BA, 41).

Tjeskoba je bitna za čovjeka kao duhovno biće. Ona mu otkriva dubinski sloj njegova bića i njegov odnos s Apsolutnim. Zato je ona metafizičko čuvstvo par excellence.

A postoji i objektivna tjeskoba: drhtaj čitavog stvorenog svijeta na koji pada mračni refleks grijeha.

*

I *očaj* je jedna kategorija subjektivnosti. I ona je vezana za strukturu našega bića, koja je sinteza vremenskog i vječnog, konačnog i beskonačnog, slobode i nužnosti: sinteza s duhovnim određenjem i svrhom, sinteza usmjerena prema apsolutnom Biću. Ako ti elementi nisu harmonizirani, nastaje očaj. "Očaj je disonanca koja ima svoj uzrok u najdubljoj dubini bitka" (BA, 51).

U svom djelu *Bolest na smrt* iznosi Kierkegaard fenomenologiju očaja, te "bolesti na smrt", kako je on naziva.

"Mogućnost te bolesti", veli Kierkegaard, "stavlja nas iznad životinje, progres koji nas odlikuje mnogo više nego vertikalni hod, jer je to znak naše beskonačne vertikalnosti ili uzvišenosti naše duhovnosti" (KT, 14-15).

Očaj je oznaka duha i manifestacija svijesti. "Što više svijesti, to je očaj intenzivniji. To se vidi svagdje, najočitije u maksimumu i minimumu očaja. Očaj đavla je najintenzivniji očaj, jer je đavao čisti duh i utoliko apsolutna svijest i prozirnost; nema u đavolu nikakve tame koja bi mogla služiti kao neka isprika, njegov je očaj zato najapsolutniji prkos. To je maksimum očaja. Minimum očaja jest stanje koje u nekoj vrsti nevinosti i ne zna da je to očaj. Kad je tako nesvjesnost na svom maksimumu, tada je očaj najmanji" (KT, 40). To je očaj u latentnom stanju, i to je najčešća forma očaja. Poganstvo staroga doba, a i današnje moderno poganstvo, predstavlja ovu vrstu očaja.

Kierkegaard govori i o grijehu kao jednoj formi očaja: "Grijeh je kondenzacija (potenciranje) očaja" (KT, 73). Zadnji stadij i najviši vrhunac očaja jest očajavati u oproštenje grijeha. To je grijeh protiv Duha Svetoga. Za ovu formu očaja vrijedi Kierkegaardova definicija: "Očaj nije ništa drugo nego gubitak vječnosti i samoga sebe" (KT, 60).

Ipak očaj nije samo negativna vrednota. On ima "nešto od vječnoga u svojoj dijalektici" (KT, 24) i može dovesti čovjeka do svijesti njegove vječne vrijednosti. Očaj je i bolest i lijek proitv bolesti. On je ambivalentan i dijalektičan.

*

Kierkegaardova filozofija subjektivnosti nužno mora isticati vrijednost *strasti*. "Subjektivnost je bitno strast" (PS, 20). "Strast je vrhunac subjektivnosti" (PS, 132) i, prema tome, najviši izražaj egzistencije.

Kierkegaard ističe odlike "subjektivnog" mislioca, a to su: mašta, čuvstvo, dijalektika u unutrašnjem životu, "a prije svega strast, jer nemoguće je egzistentnom biću razmišljati o egzistenciji, a da ne zapane u strast" (PS, 135).

Svi problemi egzistencije, veli Kierkegaard, jesu strastveni problemi, jer egzistencija, kad postane svjesna, postane i strastvena. "Vrhunac interiornosti egzistentnog subjekta jest strast" (PS, 131).

A ta interiornost jest za Kierkegaarda i jedina prava realnost. Tako zvana objektivna realnost izvan nas ima samo fenomenalni karakter. Jedina prava objektivnost jest objektivnost naše vlastite subjektivnosti.

3. *Filozofija religije*

Kierkegaard je bio religiozni mislilac. On, istina, nije dao neku sistematsku filozofiju religije, ali je *religija* bila glavni predmet njegovih razmišljanja. Te njegove misli o religiji možemo nazvati filozofijom religije.

Kierkegaard razlikuje dvije vrste religije i dvije vrste religioznosti: *religija ili religioznost A* i *religija ili religioznost B*. Religija A je religija imanentnost: to je prirodna religija, bitna čovjeku ukoliko je čovjek. "Religioznost A", veli Kierkegaard, "može egzistirati u poganstvu, a i u kršćanstvu kod svakog čovjeka koji nije iskreno kršćanin" (PS, 376).

Religija B jest religija transcendentnosti i objave. To je bitno kršćanska religija. Kršćanska religioznost je bitno paradoksalna religioznost, "paradoksalno-religiozno". To "*paradoksalno-religiozno*" jest glavni predmet Kierkegaardovih meditacija.

A) *Paradoksalna religija*

Religija je odnošaj čovjeka prema transcedentnom Biću - Bogu. Prema Kierkegaardu postoji "beskonačna kvalitativna razlika" između Boga i čovjeka. Poradi te apsolutne razlike i heterogenosti Bog je nepristupačan za ljudski razum. Zato Kierkegaard zabacuje sve racionalne dokaze za egzistenciju Božju. "Ako Bog ne egzistira, nemoguće ga je dokazati, a ako egzistira, kakva ludost htjeti ga dokazati! Jer u momentu kad počinje dokaz, ja sam ga već pretpostavio ne kao sumnjivu stvar, nego kao stvar izvan pitanja, inače ne bih poduzimao da ga dokazujem... "(RP, 103). Egzistencija se ne dokazuje, od nje se polazi. "Egzistencija se Božja dokazuje adoracijom, a ne dokazima" (PS, 369).

Samo aktom vjerovanja možemo premostiti duboki jaz koji nas rastavlja od Boga. U aktu vjerovanja teoretska nesigurnost egzistencije Božje postaje praktičnom sigurnošću.Vjerovanje je neka vrsta dijalektičkog osciliranja između sigurnosti i nesigurnosti: objektivne nesigurnosti i subjektivne sigurnosti. Zato je vjerovanje uvijek rizik, skok u neizvjesnost. Ali upravo poradi ove neizvjesnosti i nesigurnosti vjerovanje dobiva karakter intimnosti, interiornosti, strastvenosti. Kierkegaard veli: "Vjera je kontradikcija između beskonačne strasti interiornosti i objektivne nesigurnosti" (PS, 135).

Vjera je najviša strast subjektivnosti, a i najviša afirmacija objektivnosti. Ona je susret imanentnosti i transcendentnosti, vremena i vječnosti, ljudskog i božanskog, Boga i čovjeka. Zato je religija Bogo - Čovjeka, kršćanstvo, religija u kojoj se najbolje očituje bit vjerovanja.

Jer bit je vjerovanja, prema Kierkegaardu, paradoks. A kršćanska je religija najveći, apsolutni paradoks. Inkarnirani Logos jest paradoksalna sinteza imanentnosti i transcedentnosti, vremena i vječnosti, ljudskog i božanskog.

Pred ovom paradoksalnom religijom stoji Kierkegaard kao fasciniran. Ona ga i odbija i privlači. Ona ga ispunjava tjeskobom strahom, a ujedno i dubokim čuvstvom ljubavi. Tjeskobni strah dolazi od svijesti odnosa njegova bića s "apsolutno Drugim", apsolutno heterogenim bićem Božjim, a čuvstvo ljubavi, jer je kršćanski Bog u eminentnom značenju riječi Bog ljubavi, sama subzistentna Ljubav: stvaralačka Ljubav, inkarnirana Ljubav, raspeta Ljubav.

Vjera je kontakt imanentnosti i transcendentnosti, prodor transcendentnosti u imanentnost. Ona je izlazak čovjeka iz sebe, a opet strastveno vraćanje u se. Ona je u isto vrijeme gibanje i mirovanje, pasivnost i aktivnost.

Vjera je najdublji izražaj ljudske volje, odluka, izbor, rizik, skok, a ujedno i dar Božji, milost. Dakle, simultana afirmacija teocentrizma i antopocentrizma, transcendentnosti i imanentnosti.

Ali kad Kierkegaard govori o kršćanskoj religiji kao paradoksu, on upozorava: "Ne treba loše misliti o paradoksu, toj strasti mišljenja, i mislioci kojima paradoks nedostaje, jesu kao ljubavnici bez strasti" (RP, 99-100).

Ljudska je spoznaja prisiljena da prizna paradoks. "Paradoks je kategorija, ontološka determinacija koja izriče odnošaj između egzistentnog, spoznajnog duha i vječne istine". Jedan suvremeni filozof veli: "Kierkegaardov paradoks ne nalazi se na čisto intelektualnom nivou, on se odnosi na egzistenciju..., on ne proizlazi iz razuma, on je dat s Revelacijom i ne kao odgovor na pitanje koje je čovjek postavio, nego protiv svakog očekivanja. To nadilazi i racionalnost i iracionalnost koje se, i jedna i druga, intelektualno određuju" (J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d' être chrétien*, p. 54).

Definirajući bit kršćanstva, Kierkegaard veli da kršćanstvo nije nauka o jedinstvu božanskog i ljudskog, kako je mislio Hegel, nego "činjenica da je Bog, vječno Biće, rođen u vremenu kao individualni čovjek" (PS, 404). I to je "paradoks sensu strictissimo, apsolutni paradoks" (PS, 143).

Prema Kierkegaardu, kršćanstvo uopće nije nauka, nego "egzistencijalna poruka". "Kad bi kršćanstvo bilo nauka, ono ne bi moglo biti eo ipso antiteza spekulacije, nego jedan momenat unutar nje. Kršćanstvo interesira egzistencija, egzistiranje, a egzistencija, egzistiranje, sačinjavaju upravo opreku spekulaciji" (PS, 256). Kierkegard se boji da bi se riječ nauka mogla uzeti kao filozofska nauka koju treba razjasniti i shvatiti. "Da izbjegnem tu poteškoću", veli on, "ja sam radije nazvao kršćanstvo egzistencijalnom porukom da točno označim njegovu razliku od spekulacije" (PS, 256). Kad bi kršćanstvo bilo nauka, ne bi odnos prema njemu bio odnos vjerovanja, jer prema nekoj nauci možemo imati samo intelektualni odnos.

Kršćanstvo, kako ga Kierkegaard shvaća, jest paradoksalno-religiozno, ono je eternizacija historijskog i historizacija vječnog, a to je *contradictio in adjecto* i, prema tome, apsurd. "Apsurd je da se vječna istina očitovala u vremenu, da se Bog pojavio, da je rođen kao čovjek... Vjera *sensu strictissimo* odnosi se na tu činjenicu... Apsurd je predmet vjere" (PS, 139). "Da je jedan određeni individualni čovjek Bog, to je kršćanstvo, i taj individualni čovjek jest Bog-Čovjek" (EC, 77). I to je predmet kršćanskog vjerovanja. "Isus Krist je predmet vjerovanja, moramo ili vjerovati u Njega ili se sablazniti" (EC, 31).

Krist nije samo historijska osoba: "kao paradoks on je posve nehistorijska osoba... njegov život na zemlji ima vječnu suvremenost" (EC, 63-64).

Kierkegaard veli da je Krist apsolutno Biće i s Njim je Apsolutno došlo na svijet. Apsolutno je kvalitativno različito od historijskog, i Kierkegaard se služi tom razlikom da istumači mogućnost svoje teorije suvremenosti. "U odnosu prema Apsolutnom samo je jedno vrijeme: sadašnjost. Tko nije suvremen s Apsolutnim, za njega ono ne postoji. A budući da je Krist Apsolutno, jasno se vidi, da u odnosu prema Njemu, samo jedna situacija postoji: situacija suvremenosti" (EC, 63).

Po mišljenju Kierkegaardovu besmisleno je govoriti o "historijskom kršćanstvu", jer pravi su kršćani s Kristom istvoremeni i nemaju ništa s kršćanima prošlih generacija. Besmisleno je govoriti o "historijskom kršćanstvu", jer "Kristov život na zemlji, sveta povijest, stoji sama za se tu, izvan povijesti" (EC, 63) i svaka generacija kršćana s Njim je istovremena, jednako od Njega udaljena (historičar Leopold von Ranke slično veli da je svaki trenutak u vremenu i povijesti jednako udaljen ili ekvidistantan od vječnosti).

Za Kierkegaarda je, dakle, kršćanstvo uvijek istovremenost, prema tome ne može biti povijest. Veći ili manji broj stoljeća ne čini ni plus ni minus.

I zato je Kierkegaard mišljenja da se i o Kristu principijelno ništa ne

može znati iz povijesti. Svaki historijski podatak spada na sferu znanja, i zato se historijski ništa ne može znati o onom koji po svojoj biti pripada sferi vjerovanja. "Krist je paradoks, predmet vjerovanja i samo za vjerovanje" (EC, 23).

Isto se tako iz povijesti ne može dokazati da je Krist bio Bog. Dokazati nešto znači učiniti to racionalnim. A ono što je apsolutno iracionalno i paradoksalno ne može se dokazati.

"Pa i dokazi za božanstvo Kristovo koje sv. Pismo navodi: Njegova čudesa, Njegovo uskrsnuće jesu također samo za vjerovanje, to jest, nisu nikakvi dokazi" (EC, 24).

Kršćanstvo nije "filozofska nauka koju treba i koja hoće da se shvati, nego nauka koja hoće da se realizira u egzistenciji, egzistencijalna poruka..." (PS, 255).

Kierkegaard izriče tu misao i na drugi način: "Samo tada spoznajem istinu, ako ona postane život u meni... Kršćanski shvaćeno, istina je ne istinu znati, nego istinu biti (u sebi ostvariti). Između ovoga dvoga, usprkos čitavoj najnovijoj filozofiji, beskonačna je razlika" (EC, 196).

I zato Kierkegaard pravi razliku između onoga koji se samo divi Kristovoj nauci i onoga koji nasljeduje Krista. Samo onaj koji nasljeduje Krista, to jest koji teži da bude ono čemu se divi, jest pravi kršćanin. Onaj koji se samo divi Kristu zauzima zapravo poganski stav prema kršćanstvu.

Nasljedovati Krista, identificirati se s Kristom, postati kršćanin - to je Kierkegaardov ideal.

Kierkegaardova filozofija paradoksalne religije ima završetak u praksi kršćanstva.

B) *Kategorija grijeha*

Jedan od temeljnih pojmova Kierkegaardove filozofije religije jest pojam *grijeha*. U svom djelu "*Pojam tjeskobe*" Kierkegaard hoće da razjasni realnu mogućnost grijeha.

Psihološki preduvjet grijeha nalazi Kierkegaard u emocionalnom stanju tjeskobe. "Tjeskoba je zadnje psihološko stanje iz kojega grijeh kvalitativnim skokom proizlazi" (BA, 87).

U tjeskobi sloboda ne može doći potpuno do izražaja. Ona je "sputana" ili, kako to Kierkegaard veli, ona ne stoji u odnosu prema samoj sebi u jednostavno simpatetičkom odnosu, nego u odnosu "simpatetičke antipatije i antipatetičke simpatije". I taj ambivalentni odnos jest, prema Kierkegaardu, temelj mogućnosti grijeha.

"Tjeskoba je nesvjestica slobode" (BA, 57). Psihološki izraženo: "pad u grijeh događa se uvijek u sinkopi" (BA, 58).

Istu misao izriče Kierkegaard u svom *Dnevniku*: "Mnogo se diskutiralo o biti istočnog grijeha, a ignorirala se jedna njegova glavna kategorija - to je tjeskoba. To je njegova prava definicija. Tjeskoba je, naime, težnja za onim čega se bojimo, simpatetična antipatija; tjeskoba je strana moć koja obuzima individuum, a ne možemo se od nje otrgnuti, a i nećemo, jer se bojimo, a čega se bojimo, za tim i težimo. Tjeskoba čini individuum bez svijesti, i prvi grijeh događa se uvijek u nesvjestici... Žena ima više tjeskobe nego muškarac, i zato je zmija nju izabrala za napad i zavela je njezinom tjeskobom" (TB, 138).

Tako je prvi grijeh došao na svijet - istočni grijeh. A s njim, kako veli Kierkegaard, i seksualnost. "Bez grijeha nema seksualnosti, a bez seksualnosti nema povijesti. Savršeni duh nema ni jedno ni drugo. I zato se u uskrsnuću seksualna razlika dokida, i zato nijedan anđeo nema povijesti" (BA, 46).

Istočni grijeh imao je odjeka i u stvorenom svijetu. Kierkegaard veli: "Tim što je grijeh došao na svijet, to je dobilo značenje za čitavo stvorenje. Taj učinak grijeha u neljudskom bitku ja sam označio kao objektivnu tjeskobu. Što se ovdje misli, mogu natuknuti kao podsjetim na riječ sv. Pavla "čeznutljivo iščekivanje stvorenja" (Rim 8, 19). Ukoliko je, naime, ovdje govor o čeznuću, slijedi samo po sebi da se stvorenja nalaze u stanju nesavršenosti" (BA, 54).

Za Kierkegaarda i istočni ili hereditarni grijeh jest paradoks: pojam koji ujedinjuje u sebi, paradoksalno, dvije kvalitativno različite kategorije: hereditarnost (biološka kategorija) i grijeh (etička kategorija). "Kako se može", pita Kierkegaard, "baštiniti ono što se po svom pojmu ne može baštiniti?" (TB, 430).

U svom djelu *Bolest na smrt* analizira Kierkegaard sam fenomen grijeha i dolazi do rezultata da su sve moguće i sve realne forme grijeha zapravo samo različite forme očaja. "Grijeh je kondenzacija očaja" (KT, 73), te "bolesti na smrt", kako je Kierkegaard naziva.

A drugi je bitni elemenat grijeha da je on *pred Bogom*. "Svaki je grijeh pred Bogom", veli Kierkegaard, "ili točnije, što zapravo ljudsku krivicu čini grijehom jest da krivac ima svijest da egzistira pred Bogom... Samo svijest da smo pred Bogom čini od našeg konkretnog, individualnog ja beskonačno ja. I to beskonačno ja griješi tada pred Bogom" (KT, 75). To je naše "teološko ja". I to je što grijeh čini strašnim.

I zato pogani nisu griješili u strogom smislu riječi, jer nisu griješili pred Bogom, a "svaki se grijeh događa pred Bogom" (KT, 95). Upravo pojam kojim se kršćanstvo najviše kvalitativno razlikuje od poganstva jest grijeh, nauka o grijehu. "I zato kršćanstvo, sasvim konsekventno, drži da

ni poganstvo ni prirodni čovjek ne znaju što je grijeh, štoviše da treba objava Božja da bi razjasnila što je grijeh" (KT, 85).

Po kršćanskom shvaćanju čovjek, kao grešnik, rastavljen je od Boga najdubljim ponorom: "između njih postoji beskonačna kvalitativna razlika" (KT, 120), i zato je "grijeh jedini predikat čovjeka, koji se ni na koji način ne može o Bogu izreći, *ni via negationis, ni via eminentiae* (KT, 116).

Kierkegaard razlikuje sokratsku i kršćansku definiciju grijeha. Za Sokrata grijeh je neznanje. Ali ako je grijeh neznanje, grijeh zapravo ne postoji; jer grijeh je upravo svijest grijeha. "Kršćanski shvaćeno, grijeh leži u volji, ne u spoznaji" (KT, 91).

Kierkegaard veli da je mjerilo našega ja ono što naše ja ima pred sobom. A jer je čovjek *pred Bogom*, u prisutnosti Božjoj, Bog je mjerilo naše egzistencije. I zato je grijeh u svojoj biti "*protiv Boga*".

Kierkegaard veže grijeh za seksualnost: "Bez grijeha nema seksualnosti" (BA, 46). Fatalno je za čovjeka da je uronjen u ponor grijeha, a fatalno je za njega da je uronjen i u ponor seksualnosti. I Kierkegaard vidi svakog čovjeka u stanju tjeskobnog straha pred tom bolnom fatalnošću.

U spisima zadnje periode njegova života dolazi do izražaja neka vrsta prezira prema ženi koja je inkarnacija osjetnosti i seksualnosti i koje je sudbina da uništi duh u čovjeku. Čovjek se degradira u odnošaju sa ženom. I zato Kierkegaard smatra ženidbu nespojivom s duboko religioznim životom."Odvratna je laž", veli on, "reći da je ženidba ugodna Bogu. S kršćanskog stanovišta ona je zločin, i što ima odioznog u njoj jest da se tim samim zločinom nevino biće uvodi u taj krug zločinaca koji je ljudski život" (E.P., IX, 503, Geismar, 588). A na drugom mjestu on piše: "S kršćanskog stanovitša, vrhunac je egoizma da je, jer se muškarac i žena nisu mogli svladati, jedno drugo biće uvedeno u ovu dolinu suza" (*L'Instant*, tr. Tisseau, Bazoges - en - Pareds, p. 112).

I zato on u svom *Dnevniku* zahvaljuje Bogu "što mu nijedno živo biće ne duguje egzistenciju" (TB, 617).

"Kako je grijeh došao na svijet", veli Kierkegaard, "razumije svaki čovjek jedino i samo po samom sebi" (BA, 48).

Grijeh je potpuno individualan, a on je ujedno i karakteristična oznaka čitave ljudske vrste. Adam je prvi, a on je ujedno i čitava vrsta. A, po mišljenju Kierkegaardovu, i svaki je od nas, isto kao i Adam, čitava vrsta, pa i sa svakim od nas, isto kao i sa Adamom, dolazi grijeh na svijet. Prema tome, u svakom je grijehu nešto individualno, a nešto inpersonalno. O tom inpersonalnom aspektu grijeha veli Thust (*Kierkegaard, Der Dichter des Religiösen, München, 1931*): "Mjesto u kojem je čovjek boravio u miru pojavljuje se uvijek kao raj, kad grijeh istjera čovjeka iz tog boravišta...

Uvijek je grijeh usmjeren protiv božanskog zakona. Uvijek se akt grijeha javlja kao nešto što je tako nevino kao jesti jabuku. I uvijek se oči otvaraju tada u spoznaji dobra i zla. U padu u grijeh svi su ljudi slični i jednaki".

Kierkegaard je bio cijelog života kao hipnotiziran grijehom. U *Dnevniku* on piše: "Ja bih se želio predati Sotoni da mi pokaže sav užas, svaki grijeh u svojoj najodvratnijoj formi. To je ta sklonost, ta želja za tajnom grijeha" (Wahl, *Études kierkegardiennes, Extraits du Journal*, 606-6). Iako je osjećao u sebi ljubav prema dobru, on je osjećao i sklonost prema misteriju grijeha. Kao Lenauov Faust on je htio upoznati istinu koja se krije u zlu.

Ruski filozof Leon Šestov veli: "Kierkergaardove knjige i dnevnici, sve njegovo direktno i indirektno izražavanje jest samo neprekinuto izlaganje očajne, bezumne, konvulzivne borbe čovjeka protiv istočnog grijeha i protiv užasa života što ih je donio grijeh" (Leon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris, p. 380).

C) *Zapovijed ljubavi*

U svom djelu *Život i kraljevanje* ljubavi govori Kierkegaard o različitim aspektima kršćanske ljubavi prema bližnjem koju suprotstavlja profanoj i "estetskoj" ljubavi. Kant govori o etičkom "kategoričkom imperativu", Kierkegaard o "kategoričkom imperativu ljubavi".

Taj kategorički imperativ ljubavi glasi: "Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe" (Mt 22, 39). Pod bližnjim misle se svi ljudi. Kierkegaard veli da je "distinktivni znak kršćanske ljubavi i njezina originalnost da sadrži ovu prividnu kontradikciju: ljubiti je dužnost, (VA, 33). Ljubav postoji i u poganstvu, ali riječi "ti moraš ljubiti" predstavljaju revoluciju i tim samim one su obnovile svijet. Poganski je princip: ljubiti samo jedno biće; kršćanski je princip: ne isključiti ni jedno biće.

U poganstvu zemaljske razlike rastavljale su na nečovječan način čovjeka od čovjeka; kasta je namećala čovjeku da niječe svoju srodnost s drugim čovjekom. Kršćanstvo je oslobodilo ljude od te nečovječnosti utisnuvši duboko i zauvijek ideju srodnosti između čovjeka i čovjeka i jednakosti svih pred Bogom.

Ipak kršćanstvo nije dokinulo zemaljske nejednakosti: one će postojati dok je svijeta i vijeka. Ali zapovijed ljubavi bližnjega traži da se uzdignemo iznad svih zemaljskih razlika.

Postoji razlika između prirodne ljubavi i kršćanske ljubavi. Kierkegaard veli: "Mudrost ovoga svijeta misli da je ljubav odnos čovjeka prema čovjeku. Kršćanstvo uči da je ljubav odnos između čovjeka, Boga i čovjeka, to jest da je Bog zajednički nazivnik (VA, 120). (Tu misao izrazio je davno

prije Kierkegaarda opat Aelred de Rieval u svojoj lijepoj knjižici "*De spirituali amicitia*". On veli svom prijatelju: "Evo ja i ti; a nadam se da je treći između nas Krist - Ecce ego et tu; et spero quod tertius inter nos Christus sit").

Svaki je čovjek sluga Božji, i zato nema pravo pripadati u ljubavi drugom čovjeku, a da ne pripada u toj istoj ljubavi Bogu; nema pravo posjedovati nekoga u ljubavi, a da i sam i drugo biće ne pripadaju u ljubavi Bogu. Čovjek nema pravo pripadati drugom čovjeku kao da je on sve za njega; čovjek ne smije dopustiti da mu neki drugi čovjek pripada kao da je on sve za njega.

"Odnos s Bogom", veli Kierkegaard, "jest distinktivni znak po kojem se pozna prava ljubav među ljudima. Čim neki odnos ljubavi ne vodi k Bogu, čim u tom odnosu ljubavi ja ne vodim drugo biće k Bogu, to znači da moja ljubav nije prava ljubav... Za odnos ljubavi treba troje: osoba koja ljubi, osoba koju ljubimo i ljubav; ali ljubav, to je Bog" (VA, 135). I zato ljubiti neko biće znači pomoći mu da nađe put kojim se dolazi do ljubavi Boga; a biti ljubljen znači biti podržavan u traženju Boga.

Svaki čovjek treba imati na pameti ovu melankoličnu istinu: zemaljska ljubav nije nikad savršeno sretna i nema prava da bude savršeno sigurna. Jer i najsretnija ljubav krije u sebi opasnost da poremeti naše odnose s Bogom. Samo je ljubav prema Bogu savršeno sretna, vječno zanosna, i samo je Bog jedini pravi predmet ljubavi.

Da definira što je ljubav, kršćanstvo polazi ili od Boga ili od bližnjega. Treba poći od Boga da nađemo bližnjega u ljubavi, a u ljubavi bližnjega da nađemo Boga. Ljubiti ljude, u kršćanskom smislu, to znači ljubiti Boga, a ljubiti Boga, znači ljubiti ljude: što činiš ljudima, to činiš Bogu, i zato Bog tebi čini što ti činiš ljudima.

Kršćanstvo propovijeda da moramo biti slični Bogu. A Bog je ljubav. I zato ne možemo biti slični Bogu, ako ne ljubimo. "Ako ljubiš posebnom ljubavlju neku osobu", veli Kierkegaard, "nisi sličan Bogu: kod Boga ne postoji posebna ljubav. Ako ljubiš svoga prijatelja, nisi sličan Bogu. Bog ne poznaje razlika. Ako ljubiš svoga bližnjega, ti si sličan Bogu" (VA, 75).

U *Religioznim govorima* Kierkegaard ovim zanosnim riječima govori o ljubavi: "Što čini čovjeka velikim, čudom stvaranja, dragim u očima Božjim? Što čini čovjeka jakim, jačim od čitavog svijeta, što ga čini slabim, slabijim od djeteta? Što čini čovjeka nepokolebljivim, nepokolebljivijim od stijene, što ga čini mekšim, mekšim od voska? - To je ljubav. Što je starije od svega? To je ljubav. Što nadživljuje sve? To je ljubav. Što se ne može oduzeti, a samo uzima sve? To je ljubav... Što tješi, kad svaka utjeha

zataji? To je ljubav... Što se nikad ne mijenja, kad se sve mijenja? To je ljubav." (RR, 15).

U zaključku svoga djela *Život i kraljevanje ljubavi* Kierkegaard veli: "Ljubav prema ljudima jest jedina stvar koja daje vrijednost životu; bez te ljubavi ti ne živiš u pravom smislu riječi. Ljubav prema ljudima jest u isto vrijeme jedina utjeha koja nam daje sreću na ovom i na drugom svijetu. Ljubav prema ljudima jest usprkos svemu jedini znak po kojem se poznaje da si pravi kršćanin" (VA, 399).

Kierkegaard veli da je "nekršćanska koncepcija ljubavi držati da je to čuvstvo ili nešto slično... to je estetska definicija. Ali kršćanska ljubav jest djelo ljubavi. Ljubav Kristova nije bila unutrašnje čuvstvo, nego djelo ljubavi, djelo koje je bilo Njegov život" (TB, 374).

Kršćanski pojam "bližnjega" jest, prema Kierkegaardu, "apsolutno pravi izraz za jednakost među ljudima: kad bi svaki uistinu ljubio bližnjega kao samoga sebe, tada bi bezuvjetno bila postignuta jednakost među ljudima; svaki koji uistinu ljubi bližnjega izražava bezuvjetno jednakost među ljudima" (S. Kierkegaard. I. *Die Werke*, ed. Ulrich, str. 435). Problem jednakosti je kao socijalni i sociološki problem nerješiv. Nema i neće nikad biti jednakosti među ljudima. "Samo religioznost", veli Kierkegaard, "može pomoću vječnosti dovesti do zadnje jednakosti među ljudima, bitne, prave, jedino moguće jednakosti. I zato je religioznost prava humanost" (Ulrich, 425).

III. SÖREN KIERKEGAARD DANAS

Kierkegaard je začetnik posebne struje u suvremenoj filozofiji za koju je misterij ljudske egzistencije glavni filozofski problem. To je egzistencijalna filozofija ili egzistencijalizam. Glavni predstavnici egzistencijalizma: Heidegger, Jaspers, Sartre, Gabriel Marcel, Berdjajev upotrebljavaju riječ "egzistencija" u značenju koje joj je Kierkegaard dao: u značenju konkretne ljudske egzistencije.

Egzistencijalna je filozofija sa svojom problematikom konkretnog čovjeka bila reakcija protiv filozofskih sistema bez filozofske problematike, kao što su: matematička logika (Russel), jezična sintaksa i semantika (Carnap), "filozofija svakidašnjeg jezika" (Moore, Wittgenstein). I u tom je njezino značenje. A u tom je i značenje Kierkegaarda kao inicijatora te filozofije.

A može se govoriti i o aktualnosti Kierkegaarda. Prigodom stopedesete godišnjice Kierkegaardova rođenja UNESCO je organizirao inter-

nacionalni kolokvij u Parizu od 21. do 23. travnja 1964. Predmet toga kolokvija bio je: kakav utjecaj ima Kierkegaardova misao na suvremenu filozofiju. Sudjelovali su i čitali originalne radove: Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jeanne Hersch, Jean Baufret, Jean Wahl, Enzo Paci i Lucien Goldmann uz druge stručnjake Kierkegaardove filozofije koji su sudjelovali u diskusiji. Ti radovi i diskusije tiskani su u posebnoj knjizi pod naslovom *Kierkegaard vivant*, NRF, Gallimard, Paris, 1966.

Iznijet ćemo neka mišljenja tih filozofa o Kierkegaardu. G. Marcel veli da je i prije Kierkegaarda bilo egzistencijalnih mislilaca, kao što su sv. Augustin i Pascal, ali da nitko nije tako snažno izrazio "strukturalno dramatski karakter ljudskog iskustva" (KV, 79). Sam za sebe veli da "pripada istoj obitelji kao i autor *Filozofskih mrvica*".

Karl Jaspers: "Nema nikakve usporedbe između Kierkegaarda i velikana kao što su: Homer, grčki tragičari, Dante, Shakespeare, Goethe, nikakve usporedbe između Platona koga je volio, Kanta koga je cijenio. Ima kod Kierkegaarda nešto bitno različito, nešto zastrašujuće što vas ne pušta više na miru, kad ste ga počeli jedanput shvaćati" (KV, 92-3).

Jean-Paul Sartre veli da je Kierkegaard i danas "svjedok za kršćanina da je vjera postajanje uvijek u opasnosti, svjedok za mene da je postati ateist dugi i teški posao, apsolutni odnos s ove dvije beskonačnosti, čovjek i svemir" (KV, 62).

*

Kierkegaard je imao utjecaj ne samo na formiranje egzistencijalne filozofije Martina Heidegera, Karla Jaspersa i drugih egzistencijalista, nego i na nastanak tzv. "dijalektične teologije" Karla Bartha i njegovih učenika (Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, Rudolf Bultmann). Ali dok Heideger i Jaspers laiciziraju Kierkegaarda apstrahirajući od teološkog aspekta njegove filozofije, Karl Barth se koncentrirao samo na Kierkegaardovu filozofiju religije. On usvaja Kierkegaardovu misao o "beskonačnoj kvalitativnoj razlici" između Boga i čovjeka. Bog je "apsolutno Drugi". On je apsolutna pozitivnost, čovjek je apsolutna negativnost, totalni ne-bitak. Katolička nauka o "analogiji bitka" koja hoće da premosti jaz između Boga i čovjeka jest, po mišljenju Barthovu, "iznašašće đavla". Između čovjeka i Boga nema druge veze osim objave. Vjera je, kao i za Kierkegaarda, apsolutna iracionalnost; ona je misterij, rizik, skok u prazno; ona nije ljudski, nego božanski čin, dar koji se daje samo predestiniranima. Čovjek i svijet stoje pod neumoljivim zakonom grijeha.

Konsekvencije koje se mogu povući iz Kierkegaardove filozofije

religije i iz Barthove dijalektične teologije u opreci su sa samom biti kršćanstva i dovode do negacije religije uopće.

Na kolokviju prigodom stopedesete godišnjice Kierkegaardova rođenja, o kojem smo već govorili, G. Widmer, profesor na Fakultetu protestantske teologije Ženevskog Univerziteta veli: "Mislim da je vrlo važno znati kakva mora biti danas reakcija vjernika ili nevjernika prema Kierkegaardovoj poziciji. Ako je Kierkegaard još živ danas u nekim teološkim krugovima, to je velikim dijelom u onima koji se pozivaju na njega da zaniječu religiju. Ja mislim posebno na Tillichovo djelo u Americi, ja mislim na djelo koje se sada širi na francuskom jeziku, Robinsonovo djelo *Bog bez Boga*. Evo vrlo suvremene struje, kojoj se posvećuje velika pažnja i koja dolazi uistinu do kršćanstva bez religije. Ja mislim da je to Kierkegaardova baština" (KV, 228-9).

*

Francuski filozof Jacques Chevalier veli: "Kierkegaard nije znao opravdati pred razumom ono što je vjerovao ili što je htio vjerovati. A vjera u Boga, koja ne uspijeva da se opravda pred razumom, što je drugo nego više ili manje maskirani ateizam" (*Histoire de la Pensée*, tome IV: La *Pensée moderne de Hegel à Bergson*, Flammarion, Paris, p. 119).

Za Kierkegaarda vjera je paradoks. Predmet vjere jest apsurd. Credo quia absurdum. Kršćanske dogme, po njegovom mišjenju nisu samo *iznad* razuma, što je istina, nego su i *protiv* razuma, a to je neistina.

Protivi se zdravom razumu da vjerujemo u apsurd. Kršćanska je nauka misterij, a ne apsurd. Ona *nadilazi* razum, ali nije protiv razuma.

Kierkegaard veli da nije važna istina kršćanske nauke, nego nasljedovanje Krista. To je neispravno mišljenje. Istina nauke inspirira njezinu praktičnu primjenu. Ako kršćanska nauka nije istinita, nasljedovanje je Krista besmisleno.

I zato je ispravno mišljenje J. Chevaliera da je vjera u Boga, koja ne uspijeva da se opravda pred razumom, više ili manje maskirani ateizam.

Gertrud von Le Fort veli za "dijalektičnu teologiju" Karla Bartha da je to "teologija ateizma".

*

Kierkegaard je na posebni način i danas aktuelan poradi isticanja vrijednosti ljudske ličnosti.

Za svoga života on je reagirao protiv Hegelova shvaćanja da je ljudski

duh samo "momenat" u razvoju apsolutnog Duha. Takvo shvaćanje ruši ljudsku ličnost, slobodu i odgovornost. Kierkegaard ističe ljudski individuum u njegovoj konkretnoj egzistenciji i njegovu vrijednost koja mu dolazi od osobnog odnosa s Bogom ("apsolutni odnos prema Apsolutnom").

A to isticanje vrijednosti ljudske ličnosti i danas je aktuelno, jer i za današnje neke filozofe čovjek nema autonomne vrijednosti, nego samo ukoliko je član društvene zajednice, kolektiva.

Kierkegaard hoće da svaki čovjek postane "pojedinac" (danski termin "Enkelte" znači pojedinac, individuum). Taj se izraz može shvatiti kvantitativno i kvalitativno. On može značiti: jedini od svih, originalna ličnost, a može značiti individualna ličnost, tj. ono što svatko može ili mora postati.

Pojedinac se ne smije shvatiti kao jedan egzemplar vrste. To nije kozmološka, nego antropološka kategorija, "kategorija duha", kako veli Kierkegaard.

"S tom kategorijom stoji i pada stvar kršćanstva" (Ulrich, 451), a s tom kategorijom stoji i pada ideja zapadne kulture. "Biti individuum", veli Kierkegaard, "s historijsko-svjetskog stanovišta, apsolutno je ništa, ali ipak je to jedino istinito i najviše značenje čovjeka" (PS, 98).

Prema Kierkegaardu čovjek je sam, sam u čitavom svijetu, sam nasuprot Bogu. "Ja živim sam u beskonačnom svijetu" (TB, 391). Čovječanstvo se sastoji od tako osamljenih, izoliranih individuuma. Za Kierkegaarda pojedinac, individuum, jest jedina ljudska stvarnost. Čovječanstvo, narod, država, jesu apstrakcije.

Pa i fizički svemir za Kierkegaarda kao da ne postoji. On nije, kao za sredovječne filozofe, teofanija, manifestacija Boga, njegova Stvoritelja; on nije ni trodimenzionalna beskonačnost koja je Pascala ispunjala misterioznim strahom, a u Kantu pobuđivala gotovo religiozni respekt, nego amorfna ekstenzija bez orijentacije bez strukture i bez ikakvog značenja za čovjeka. Na jednom mjetu veli Kierkegaard da misaoni čovjek, koji shvaća što znači egzistirati pred Bogom kao pojedinac, ne može biti zainteresiran za prirodu i za prirodne znanosti, jer je za moralni i religiozni život čovjeka bez značenja, da li je svijet formiran iz ove ili one sasvim druge materije.

Ostaje, dakle, samo Bog i pojedinačni individuumi u svojoj metafizičkoj osamljenosti pred Bogom.

Godine 1847. napisao je Kierkegaard: "Čitav razvoj svijeta usmjeren je prema apsolutnom značenju kategorije individualnosti, koja je upravo princip kršćanstva. I to je apsolutni humanitet: da svaki bude pojedinac". Kierkegaard shvaća kršćanstvo kao religiju koja omogućava u najdubljem značenju riječi realizaciju individualne egzistencije. Postati "pojedinac", "individuum", znači zapravo isto što i postati kršćanin.

Naglašavanju pojedinca stoji nasuprot kult mnoštva, mase. "Mnoštvo je neistina", ponavlja često Kierkegaard. Mnoštvo ne pazi na istinu, na moralnost. Za mnoštvo istina je ono za što je većina. U mnoštvu gubi se osjećaj moralne odgovornosti. Zato je Kierkegaard protivnik mnoštva. Zato je on, isto kao i Nietzsche, protivnik demokracije i socijalizma.

Jedan danski pisac, koji je napisao vrlo lijepo djelo o Kierkegaardu, (Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*. Benno Schwabe und C - Verlag, Basel, 1949 - prijevod s danskog) u XVII poglavlju pod naslovom *Sören Kierkegaard i naše doba* veli:

"I sad stoji njegovo (Kierkegaardovo) djelo tu i stavlja nas pred svoj "Ili - Ili". Ali sad se radi više o izboru između estetskog i etičkog nazora na život. Sad se radi o izboru između individuuma i kolektivnosti, između pojedinca i mnoštva, između slobode i ropstva, između Krista i Antikrista. Ili: život kao individualna ličnost, mikrokozam kao slika i prilika božanskog, sposoban za slobodno i odgovorno djelovanje, i zato, kako je Kierkegaard unaprijed rekao, život napora, svakovrsnih patnja i opasnosti; ili: život kao neosobni, neslobodni član kolektivnosti, bez mogućnosti za samostalnu spoznaju i odgovorno djelovanje, život u službi nepoznatih sila - i kao kompenzacija za gubitak slobode lažni i varavi san o materijalnom blagostanju u zemaljskom raju koji nikad neće postati stvarnost. - Između tih dviju mogućnosti stojimo mi u naše doba. Na jednoj strani stoje sve institucije društva i većina ljudi, i, s prividno neodoljivom silom - sile svakog i sve pod svoju vlast. Njima nasuprot stoji mali broj pojedinaca koji se ni na što ne mogu osloniti osim na svoju vlastitu ličnost. Ali borba koju oni vode jest borba za sve. Na njoj počiva sudbina čovječanstva" (str. 417)

Leon Šestov veli: "Kierkegaardov glas bio je i ostat će bez sumnje uvijek *vox clamantis in deserto*" (op. cit. 382).

Ali je od presudnog značenja za svakog pojedinca (i to značenje seže u vječnost) ostvariti u životu onaj religiozni ideal za koji je Sören Kierkegaard živio i umro.

[1] Kierkegaardova djela citiram na sljedeći način:
TB = Die Tagebücher, ed. Haecker, Hegner Verlag, Leipzig, 1941.
RR = Religiöse Reden, ed. Haecker, Verlag J. Hener, Leipzig, 1936.
ST = Stadien auf des Lebens Weg, ed. Hirsch, E Diederichs Verlag, 1958.
EO, I = Entweder - Oder, I, ed. Hirsch. E. Diederichs Verlag, 1964.
EO, II = Entweder - Oder, II, ed. Hirsch. E. Diederichs Verlag, 1975.
EC = Einübung im Christentum, ed. Hirsch, E. Deiederichs Verlag, 1962.
KT = Die Krankheit zum Tode, Rowohlt, 1964.

BA = Der Begriff der Angst, Rowohlt, 1965.
FZ = Furcht und Zittern, Rowohlt, 1964.
RP = Riens philosophiques, Gallimard, Paris 1948.
PS = Post-scriptum aux Miettes philosophiques, Gallimard, Paris 1949.
VA = Vie et règne de l' amour, Aubier, Paris.
JS = Le Journal du séducteur, Librairie Stock - Paris, 1929.

Dobri pastir, 19-20, 1970, 7-33.

ETIKA DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Njemački filozof Dietrich von Hildebrand pripada suvremenoj filozofskoj struji fenomenologije. Područje njegovih fenomenoloških istraživanja jest uglavnom etika. Da spomenemo samo nekoliko njegovih djela iz tog područja: *Die Idee der Sittlichen Handlung - Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis - Sittliche Grundhaltungen - Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.* Ali glavno mu je djelo: *Christliche Ethik* (Patmos - Verlag, Düsseldorf). Mi ćemo u ovoj studiji iznijeti Hildebrandove opće etičke nazore, sadržane u *Kršćanskoj etici*, a zatim izabrati nekoliko konkretnih etičkih problema o kojima on govori u posebnim djelima.

I. OPĆA ETIKA

1. *Pojam vrednote*

Centralni pojam Hildebrandove etike jest pojam vrednote. Vrednota je, kako veli Hildebrand, "prafenomen" (Urgegebenheit), fundamentalna datost koja se ne može svesti ni na što drugo. Vrijednost je predmet neovisan o pojedinačnom ili kolektivnom subjektu: njegovu vrednotu mi ne možemo promijeniti, niti povisiti niti umanjiti, jer mu ona dolazi ne iz njegovog odnosa prema nama, nego iz njegove vlastite visine u rangu bitka. On stoji pred nama kao neka poruka iz višeg svijeta, i on nas uzdiže u taj viši svijet.

U tom se vrednota, kao nešto što ima važnost u sebi, razlikuje od onoga što nas samo subjektivno zadovoljuje. U odgovoru na vrednotu mi transcendiramo sami sebi, a ono što nas samo subjektivno zadovoljuje zatvara nas u uski okvir naše vlastite ličnosti.

Razlika između ove dvije "kategorije važnosti" (Bedeutsamkeit), kako ih Hildebrand naziva, jest bitna, a ne samo graduelna, kako je mislio Max Scheler. U svom djelu "*Formalizam u etici i materijalna etika vrednota*"

Scheler govori o višim i nižim vrednotama.

On izričito veli da su vrednote "ugodnog", koje neko biće osjeća, više od vrednota "korisnog". "Vrlo je čudno, veli Hildebrand, da Scheler, komu mi zahvaljujemo tako mnoge uvide u svijet vrednota i u druge temeljne etičke probleme, tu temeljnu razliku nije shvatio" (*Christliche Ethik*, 56). Hildebrand razlikuje i treću kategoriju "važnosti": "objektivno dobro za osobu". Kao Lavelle, Mounier i drugi, tako i Hildebrand smatra da perspektivu dobra u sebi mora popuniti perspektivom dobra za mene (ili za nas).

Od velike je važnosti znati da li je motiv djelovanja vrednota, objektivno dobro za osobu ili samo subjektivno zadovoljenje. Velika i odlučujuća razlika u moralnom životu nekog čovjeka leži upravo u tom da li on promatra svijet sa stanovišta vrednota ili sa stanovišta samo subjektivnog zadovoljenja" (*Christliche Ethik*, 80).

2. *Ontičke i kvalitativne vrednote*

Hildebrand pravi razliku između ontičkih vrednota (kao što je vrednota živog bića, čovjeka, itd.) i kvalitativnih vrednota. Prva je razlika: u sferi moralnih vrednota, npr. uz pozitivnu vrednotu postoji uvijek i negativna vrednota: pravednost - nepravednost, poniznost - oholost, dobrota - zloća, ljubav - mržnja. Obadvije su točno određeni kvaliteti. Jedna je antiteza druge. Kod ontičkih vrednota te antiteze nema.

Razlike je i u tom, što svako biće ima svoju antičku vrednotu i ne može je izgubiti. Moralne vrednote, naprotiv, mogu se u nekoj osobi ili u nekom voljnom aktu ostvariti ili ne ostvariti. Nihova egzistencija nije zajamčena samom opstojnošću te osobe, nego ovisi o posebnom stavu ili specifičnom smjeru njezine volje.

Ta razlika očituje se posebno u tom, što jedna ljudska osoba ne može svoju ontičku vrednotu posjedovati u višem stupnju nego druga neka osoba. U granicama jedne specifične ontičke vrednote nema stupnjevanja, nema "više" ili "manje". A kod moralnih vrednota možemo govoriti o "više" ili "manje". Hildebrand veli da svaka moralna vrednota nekog čovjeka sadržaje jedan elemenat sličnosti s Bogom (similitudo Dei), a ta sličnost može više ili manje doći do izražaja.

Ali i kod ontičkih vrednota postoji hijerarhija: ontička vrednota živog oranizma viša je od ontičke vrednote nežive materije, vrednota životinje viša je od vrednote biljke, vrednota ljudske osobe viša je od vrednote životinje.

Distinkcija ontičkih i kvalitativnih vrednota jest originalna Hildebrandova distinkcija. Suvremeni predstavnici filozofije vrednota prave samo

distinkciju između realno egzistentnih predmeta koji su nosioci vrednota i idealne sfere vrednota.

3. *Vrednota i bitak*

Odnos između vrdnote i bitka spada među najfundamentalnije probleme metafizike. O tom problemu govori Hildebrand u 12. poglavlju svoje *Etike*.

Dobro i bitak nisu identični pojmovi, veli Hildebrand. Mi konstatiramo da nešto jest, ali s konstatacijom egzistencije nekog predmeta još se ne postavlja pitanje njegove vrednote. Postoji opća vrednota koja je svojstvena bitku kao takvom. Filozofskom analizom možemo doći do uvida da bitak kao takav posjeduje neku određenu vrednotu ukoliko je ono nešto, neko određeno biće. Tu vrednotu shvaćamo čim neko biće stavimo u opreku prema čistoj fikciji.

Hildebrand to naziva "formalnom vrednotom bitka" i ne identificira je s ontičkim i kvalitativnim vrednotama. Ta vrednota dolazi još više do izražaja, ako se bitak stavi u odnos prema Bogu, stvaralačkom principu svega što postoji. Taj odnos izdiže čitavu stvarnost iz neutralnosti i daje joj posebno dostojanstvo i vrijednost. "U svjetlu stvaralačke aktivnosti Božje mi otkrivamo neko određeno dostojanstvo u svakom realnom biću. To dostojanstvo, koje pripada svemu što od Boga potječe ne mijenja ni hijerarhije u carstvu ontičkih niti u sferi kvalitativnih vrednota" (*Christliche Ethik*, 185).

Ontičke, a prije svega kvalitativne, vrednote ne mogu se ni na što drugo svesti ili iz pojma bitka izvesti. A s druge strane, one su same nešto što jest. "Ovdje se susrećemo, veli Hildebrand, s pravom tajnom na koju možemo samo upozoriti, a u koju s našim razumom ne možemo potpuno prodrijeti" (*Christliche Ethik*, 186).

4. *Bit moralnih vrednota*

Jedna od najvažnijih zadaća etike jest da ispita specifičnu narav moralnih vrednota. Druga njihova oznaka jest činjenica da je čovjek odgovoran za njih. Krivica i zasluga nalaze se samo u sferi moralnih vrednota. Moralno pozitivne vrednote uključuju uvijek zaslugu, moralno negativne vrednote uvijek krivicu. A odgovornost pretpostavlja slobodu: bez slobode nema odgovornosti, a prema tome, ni moralnosti.

Treća oznaka moralnih vrednota jest njihov apsolutno obligatni karakter. Hildebrand veli: "Sve moralne vrednote jesu za čovjeka apsolutno nužne. Tu se očituje duboka veza između moralnosti i prvotnog poziva čovjeka. Moralne vrednote pripadaju onomu jedinom što je nužno, što je unum necessarium... Biti dobar spada bitno na cilj i sudbinsko određenje

ljudske egzistencije" (*Christliche Ethik*, 211).

I još jedna oznaka moralnih vrednota: njihov odnos prema nagradi i kazni. Moralna krivica zahtijeva kaznu. Svijest te činjenice očituje veličajnost carstva moralnosti na poseban način.

Hildebrand govori i o transcendentnosti moralnih vrednota: na tajanstven način one upućuju na vječnost i pokazuju da se egzistencija čovjeka ne iscrpljuje u njegovom zemaljskom životu. I zato posjedovati te vrednote jest presudno za vječnu sudbinu čovjeka.

Etički pojmovi nagrade i kazne uključuju nužno i pojam Boga. Zadnju, definitivnu i adekvatnu sankciju za dobro i zlo može dati samo jedna apsolutna osoba, najviši sudac koji je sama pravednost, a to je Bog.

5. *Vrednota i moralnost*

Važno je pitanje etike: o čemu ovisi moralna vrednota nekog čina? Tradicionalno je shvaćanje: neki je čin dobar, ako je učinjen u skladu s ljudskom naravi, *secundum naturam*. Hildebrand veli: ne možemo shvatiti zašto bi sebičnost bila protiv naravi, *contra naturam*. Proučavanje imanentnih težnja u ljudskoj naravi pokazuje upravo protivno: prirodnu sklonost za autoafirmacijom i težnju za onim što nas subjektivno zadovoljuje. Zašto bi više bilo *secundum naturam* biti velikodušan ili pravedan nego škrt i nepravedan? Zašto bi poligamija, pa i sami seksualni ekscesi bili nemoralni, a čistoća ili vjernost u skladu s ljudskom naravi?

"Ali samo onda, veli Hildebrand, ako mi u pojam ljudske naravi uključimo njezinu usmjerenost na svijet vrednota i konačno na Boga, samo kad se oslobodimo čisto imanentne predstave o čovjeku i uvidimo da njegovoj naravi, njegovom određenju pripada da ostvaruje moralne vrednote, samo tada možemo s pravom reći: svi, barem svi prirodno dobri moralni čini jesu *secundum naturam* (*Christliche Ethik*, 225).

Naše shvaćanje moralne dobrote, po mišljenju Hildebrandovu, nije ovisno o analizi ljudske naravi. Da shvatimo da je čin pravednosti dobar, a čin nepravednosti zao, ili da je vjernost moralno plemenita, a nevjernost niska, ne trebamo istraživati narav čovjeka. Naprotiv, da shvatimo ljudsku narav i njezinu distinktivnu oznaku - njezino transcendiranje, da shvatimo istinu da je čovjek određen da bude moralno dobar, treba najprije da upoznamo moralne vrednote. Mi znamo da je biti pravedan *secundum naturam*, jer znamo da je to dobro. "Pravednost je dobra ne jer je u skladu s našom naravi,nego jer je dobra, naša je narav pozvana da je posjeduje (*Christliche Ethik*, 226).

Da shvatimo da čovjek mora biti pravedan, moramo shvatiti bitnu dobrotu pravednosti, to jest njezinu vrednotu. I da uvidimo da čovjek mora

prema svom bližnjemu biti pravedan, moramo spoznati dostojanstvo ljudske osobe njezina prava i nepovredivost tih prava. A da sve to shvatimo, moramo prijeći područje čisto neutralne konstatacije i priznati prisutnost vrednota.

Nikakvo istraživanje izvora moralne dobrote ili zloće ne možemo početi s pitanjem: Šta je u skladu s ljudskom naravi? Nikad ne možemo analizirajući elementarne impulse ljudske naravi doći do spoznaje koji su temelji moralnosti. Nikad nam ne mogu oni razjasniti zašto smo moralno obligirani raditi upravo tako, a ne drukčije. "Ali to ne znači, veli Hildebrand, da se etika može odreći analize ljudske naravi. Naprotiv: shvatiti duboki karakter duhovnih akta i slobode čovjeka, znači razumjeti koji mu faktori omogućuju da postane nosilac moralnih vrednota ili nevrednota. Analiza naravi čovjeka u svjetlu svijeta vrednota jest zato jedna od najbitnijih zadaća etike" (*Christliche Ethik*, 230).

6. *Odgovor na vrednote*

Hildebrand ističe jednu važnu distinkciju u sferi svjesnog života čovjeka: to je distinkcija između intencionalnih i ne-intencionalnih doživljaja. Riječ "intencionalan", prema Husserlovoj definiciji,znači svjesni,racionalni odnos između osobe i objekta.

Takav intencionalni karakter imaju, prema Hildebrandovoj terminologiji, odgovori na vrednote (Wertantworten). Hildebrand razlikuje tri glavna tipa odgovora: teoretski odgovori (osvjedočenje, sumnja, iščekivanje), voljni odgovori u strogom smislu riječi, i afektivni odgovori (veselje i tuga, ljubav i mržnja, strah i nada, itd.).

Teoretski odgovori razlikuju se od spoznajnih akta, jer u njima intencija ide od nas prema objektu. U tim odgovorima mi ne dobivamo nikakve spoznaje: ona se pretpostavlja.

Voljni odgovori idu za ostvarenjem nečega što još nije ostvareno,ali se može ostvariti. Voljom se to ostvaruje. Samo voljom možemo nešto u svijetu oko nas i u našoj vlastitoj osobi promijeniti. Ali da nešto bude predmet naše volje, mora da ima karakter važnosti. Specifična bit volje leži u njenoj dvostrukoj temi: u važnosti objekta i u njegovom ostvarenju našom vlastitom aktivnošću.

Za afektivne odgovore karakteristična je "afektivna punina" koja nedostaje volji. U afektivnim odgovorima čitava naša osoba vibrira, dok volja ima jednodimenzionalni, linearni karakter: ona je isključivo stav našega slobodnog osobnog centruma.

Razlika između afektivnih i voljnih odgovora jest i u tom, što je samo volja slobodna u strogom smislu,a afektivni odgovori nisu slobodni u tom smislu. Mi ne možemo nijedan afektivni odgovor proizvesti jednim

fiat. Ljubav nam je uvijek data kao dar.

U svim tim odgovorima mi izlazimo iz našeg egocentrizma i konformiramo se onom što je u sebi vrijednosno. Naš interes je vezan za bitnu dobrotu, ljepotu i dragocjenost predmeta, za tajanstveni ritam vrijednosti koja mu je imanentna.

"Sposobnost da se konformiramo onomu što je u sebi vrijednosno, jest jedna od najdubljih karakteristika osobe. U njoj dolazi do izražaja karakter osobe kao slike Božje, kao subjekta i bića koje je pozvano da sudjeluje kao sudionik u dijalogu s Bogom" (*Christliche Ethik*, 261-261).

Konformirajući se onomu što je u sebi vrijednosno mi sami sebe transcendiramo. Hildebrand veli: "Specifično personalni karakter čovjeka kao subjekta očituje se u njegovoj sposobnosti da sama sebe transcendira" (*Christliche Ethik*, 263).

Govoreći o odgovorima na vrednote Hildebrand upozoruje i na činjenicu da ima odgovora koji po svojoj biti nisu ograničeni samo na aktualni doživljaj, nego se zadržavaju u dubljem sloju našega bića na nadaktualan način.

Hildebrand to naziva "nadaktualnom egzistencijom". Posebno ljubav ima takav nadaktualni karakter. Ljubav prema nekoj osobi koja iščezaje, čim je ljubljena osoba odsutna, nije prava ljubav. Nadaktualni odgovori igraju veliku ulogu u našem životu. Najvažniji i najfundamentalniji odgovori imaju ovakvu nadaktualnu egzistenciju. Svi odgovori na vrednote pretpostavljaju spoznaju tih vrednota. Hildebrand ističe važnost te spoznaje vrednota "jer je ona fundamentalni i apsolutno potrebni temelj svake moralnosti. Bez spoznaje vrednota nema moralnosti" (*Christliche Ethik*, 208).

7. *Sfere moralnosti*

Hildebrand razlikuje tri sfere moralnosti. Prva je sfera djelovanja. Svako djelovanje proizilazi iz jednog akta volje. Volja zapovijeda i ravna tim djelovanjem. Ona je gospodarica moralnog djelovanja.

Drugoj sferi pripadaju konkretni odgovori: odgovori volje koji ne vode do vanjskih čina, nego ostaju imanentne aktivnosti; a prije svega afektivni odgovori: ljubav, nada, veselje, ili akti kao zahvalnost, praštanje, itd. Ovo se područje malo ističe, katkada upravo zanemaruje. A ipak, upravo ovdje, u voljnim i afektivnim odgovorima, imamo pred sobom ogromno područje moralne dobrote i zloće. Mi se divimo moralno plemenitom oduševljenju; mi smo dirnuti moralnom ljepotom dubokog kajanja; mi hvalimo dubinu i intenzivnost ljubavi neke osobe.

Treća temeljna sfera moralnosti jesu trajni kvaliteti karaktera neke osobe, to jest zona kreposti i mana. Ovdje nalazimo moralne vrednote kao

što stu velikodušnost, čistoća, pravednost, poniznost. Filozofi staroga i novoga vijeka u ovoj su sferi gledali uvijek središte i vrhunac svake moralnosti.

Kant ograničuje moralnost na sferu djelovanja, jer je dobra volja uvijek usmjerena na čin. Isto tako i afektivni odgovori nemaju za njega nikakvo moralno značenje. Hildebrand, naprotiv, tvrdi da pojedini afektivni odgovori imaju svoju vlastitu moralnu vrijednost, a nisu samo povoljna dispozicija za moralno dobri čin.

I sferu kreposti Kant je potpuno zanemario, dok je etika staroga vijeka, sv. Augustina, sv. Tome priznavala krepostima veliko moralno značenje.

Hildebrand veli: kreposti predstavljaju potpuno originalno ostvarenje moralnih vrednota koje je neovisno od pojedinih odgovora i čina. One nisu samo dispozicija za moralno ispravno djelovanje: "one su u sebi puna i moralno dobra realnost" (*Christ. Ethik*, 408).

8. *Moralnost i sloboda*

Hildebrand veli: "Najdublja oznaka dostojanstva čovjeka jest da on može postati nosilac moralnih vrednota, da je on odgovoran za svoje djelovanje. Čovjek je po svojoj naravi metafizičko biće, i taj njegov metafizički, transcendentni karakter nerastavljivo je vezan za njegovu slobodu, za sposobnost da bude moralno dobar ili zao" (*Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, 154).

Sloboda je misterij. Hildebrand ne ulazi u čitavu metafizičku problematiku slobode, nego istražuje samo one forme ljudske slobode koje su neophodno potrebne za shvaćanje moralnosti.

Mi ćemo se u ovoj studiji ograničiti samo na problem: da li se naša sloboda proteže i na cilj i na sredstva ili samo na sredstva? Aristotel, a s njim i sv. Toma Akvinski tvrde da je zadnji cilj čovjeka nužno sreća. U izboru toga zadnjeg cilja čovjek nije slobodan. On je slobodan samo u izboru sredstava koja vode tom cilju.

Hildebrand veli: "Ne, nije istina da naša volja u svakom slučaju teži za našom vlastitom srećom kao svojim ciljem, a sve drugo da se smatra kao sredstvo da se dođe do tog cilja" (*Chr. Ethik*, 360). Istina je da mi osjećamo težnju za srećom. Nitko ne traži nesreću kao zadnji cilj. Štoviše, čovjek je objektivno predodređen da bude sretan. U sreći ostvaruje čovjek svoju narav i smisao svoga života.

Premda je dakle istinito da čovjek po svojoj naravi teži za srećom, neispravno je mišljenje da svatko teži subjektivno za istom srećom i da je sreća prvotni motiv svega našeg djelovanja. Tko čini dobro radi dobra i kao nešto što je u zadnjoj liniji povezano s Bogom, izvorom i puninom svake dobrote, taj ne misli na svoju vlastitu sreću.

Hildebrand zaključuje: "Prva dimenzija slobode nije ograničena na sredstva, nego se proteže i na ciljeve" (*Chr. Ethik*, 368).

9. *Problem moralnog zla*

Hildebrand govori o centrima moralnosti i nemoralnosti u čovjeku. "U osobi postoje različiti centri: jedan od njih jest izvor svih moralno dobrih djela, druga dva izgleda da su izvor svih zlih etičkih stavova" (*Chr. Ethik*, 487).

Naravno, pod tim različitim centrima ne misli Hildebrand na ontičke elemente ljudske osobe kao što su duševne moći, nego samo na različite forme koegzistencije dobra i zla u čovjeku.

Hildebrand smatra da su oholost i požuda (Begiehrlichkeit) dva izvora moralnog zla u čovjeku. U duši čovjeka vodi se neumoljiva borba između tih kontrarnih centruma. Svladati u sebi oholost i požudu jest etički ideal za čovjeka.

Uz tipične pojave požude (nečistoća u svim svojim specifičnim formama, pohlepa, pijanstvo, lakomost), Hildebrand spominje i široko područje lijenosti koje proizlazi iz ovoga centra. To je na prvom mjestu tjelesna lijenost koja izbjegaje svaki tjelesni napor, pa i kad moralno važne vrednote zahtijevaju taj napor. Zatim ona duboka duhovna lijenost čovjeka koja izbjegaje svako uzdizanje, svaku koncentraciju i svaki pogled u dubinu duše. Sve to široko područje lijenosti u svim svojim nijansama ima korijen u požudi. Iako je čovjek ovoga tipa indiferentan prema carstvu vrednota i konačno prema Bogu, ipak svako ignoriranje, svaka izričita ravnodušnost nužno vodi do revolta proti njih i proti glasu Božjem koji govori iz njih.

Drugi glavni korijen zla jest oholost. S moralnog stanovišta to je još negativnija forma od požude. Ona se javlja u raznim oblicima koji odgovaraju različitim slojevima u osobi i koji u različitim stupnjevima utjelovljuju moralnu zloću.

Najradikalnija i najizrazitija forma oholosti jest sotonska oholost. Prvotni gest ove oholoti jest nemoćni pokušaj da se vrednote obore, da im se oduzme njihova tajantvena metafizička moć. U Luciferu i u njegovoj pobuni protiv Boga ta je oholost personificirana. U čovjeku ona postoji samo u analognoj formi. Metafizički ponos karakterizira ovaj tip. *Non serviam* jest praiskonska riječ ove sotonske oholosti.

Oholost je i u nama "praiskonsko zlo" (das Urböse). I grijeh Adamov, po mišljenju Hildebrandovu, sastojao se je u aktu neposluha koji je potjecao iz oholosti.

Hildebrand govori i o drugim formama oholosti (taština, ponos), ali metafizička, sotonska oholost jest strašnija od svake druge forme. Tu stojimo

pred misterijem zla u potpunom značenju riječi. To je radikalna antiteza svetosti "U ljubavi prema Bogu, veli Hildebrand, nalazimo najviše utjelovljenje svake moralne dobrote u čovjeku, u mržnji prema Bogu najužasniju inkarnaciju moralne zloće" (*Chr. Ethik*, 533).

10. *Kršćanska etika*

Moralnost postoji i bez objave. Ona je predmet prirodne etike. To je filozofsko istraživanje svih moralnih vrednota koje se u ljudskoj osobi mogu ostvariti bez objave. A kršćanska etika, kako je Hildebrand naziva, jest istraživanje čitave moralnosti. Ona uključuje i prirodni moralni zakon i sve moralne vrednote koje su pristupačne svim ljudima bez razlike, a također i onu moralnost koja je utjelovljena u osobi Kristovoj i u osobama koje su po svojoj svetosti transformirane u Krista.

Kršćanska etika ne smije se identificirati s moralnom teologijom. Ona je čisto filozofsko istraživanje i služi se argumentima koji su pristupačni našem prirodnom razumu (lumen naturale). "Kršćanska etika, veli Hildebrand,jest strogo filozofska analiza" (*Chr. Ethik*, 536).

Prva karakteristična oznaka kršćanskog etosa jest, po mišjenju Hildebrandovu, poniznost. Ona je od fundamentalne važnosti. Ne možemo si zamisliti veću revoluciju u moralnosti nego što je parabola o farizeju i cariniku, koja se spominje u Evanđelju.Tajanstvena ljepota čovjeka koji se ponizuje, koji sama sebe stavlja na niži stupanj nego što ga stvarno ima, koji teži za tim da sve časti odbaci od sebe i da radosno primi svako poniženje, jest skandal i ludost za prirodnu moralnost. "Značenje je poniznosti takvo da ona transformira čitavu moralnost. Ona prožima sve druge kreposti i daje svakoj neusporedivo novu vrednotu. Samo na temelju poniznosti razvijaju sve druge kreposti svoju punu ljepotu. Ona daje čitavom etosu nekog čovjeka potpuno novu notu. Ona ga uzvisuje na tajanstven način, daruje ga uzvišenom, unutrašnjom slobodm i ruši zidove u koje je sama sebe zatvorio" (*Chr. Et.* 543).

Druga karakteristična oznaka kršćanske moralnosti jest međusobno prožimanje kreposti koje, na čisto prirodnom planu, izgleda da se isključuju. Samo u svetu čovjeku postoji, na primjer, intenzivna težnja za ostvarenjem pravednosti usko spojena s poniznošću i blagošću.

Tu susrećemo onu *coincidentia oppositorum* koju kršćanski sveci ostvaruju i koja je samo u kršćanskoj moralnosti moguća.

Treća karakteristična oznaka kršćanske moralnosti jest ljubav. To je ona krepost kojoj su se i pogani kod prvih kršćana divili, kojoj se je i Bergson divio i smatrao je izvorom više moralnosti. To je ona krepost koja dolazi najviše do izražaja u riječima Kristovim: "Ljubite neprijatelje svoje, činite dobro onima koji vas mrze" (Mt 5, 44).

I konačno, radikalno novi karakter kršćanske moralnosti očituje se u tom što su sve kreposti i moralna djela samo manifestacije ljubavi prema Bogu.

Čovjek koji i ne poznaje Boga može neke vrednote shvatiti i na njih pravi odgovor dati. Ali dok se god moralne vrednote ne vide u njihovom odnosu prema Bogu, dok se god ne shvati da je moralno zlo uvreda Boga, dok god ne znamo da mi u čitavom moralnom životu stojimo nasuprot Bogu, apsolutnom sucu, - moralnost nema punog sadržaja, pune važnosti i zadnje ozbiljnosti. Kakav bezdan, veli Hildebrand, postoji između čisto humanitarnog shvaćanja dostojanstva čovjeka i shvaćanja koje u čovjeku vidi sliku Božju, osobu s besmrtnom dušom koja je preodređena na vječnu zajednicu s Bogom. Kakva tajna obavija ljudski život koji je neposredno povezan s Bogom, jer je svaka duša neposredno od Boga stvorena. Život čovjeka ima udjela u tom tajanstvenom dostojanstvu duše, jer je ona princip njegova života, pa i njegovog tjelesnog života. I kako posvećeni karakter poprima naš život tim što smo ga od Boga primili kao pripravu za naše vječno određenje, da naša vječna sudbina ovisi o tom, da li na zemlji živimo prema Bogu ili prema tijelu. Karakter kršćanske moralnosti očituje se napose u Kristovoj zapovijedi o ljubavi Boga i bližnjega. Ljubav Boga i bližnjega jest, kako veli Hildebrand, "duša moralnosti, one implicite obuhvaćaju totalitet moralnosti" (*Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, 181). I usprkos njihovom sveobuhvatnom karkteru, one nisu čisto formalnog karaktera kao Kantova etika. Naprotiv, one ciljaju direktno na temeljnu moralnu vrednotu u svojoj kvalitativnoj punini. I Hildebrand zaključuje: "U kršćanskoj moralnosti ljubav prema Bogu i Božja ljubav prema nama prožima i preoblikuje u nama svaki akt volje, i ona je prva i zadnja riječ u čovjeku" (*Chr. Et.* 545).

II. KONKRETNI PROBLEMI ETIKE

Spomenut ćemo samo nekoliko konkretnih etičkih problema o kojima Hildebrand govori u posebnim djelima. To su: ljubav, brak, čistoća i djevičanstvo.

1. *Ljubav*

Hildebrand je napisao jedno sistematsko djelo o ljubavi pod naslovom *Das Wesen der Liebe* (Habbel, Regensburg, 1971).

Pod ljubavlju misli se ljubav prema nekoj osobi: majčinska ljubav, ljubav djeteta prema roditeljima, ljubav među prijateljima, bračna ljubav, ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjemu. O ovim "kategorijama ljubavi" govori Hildebrand detaljnije u svom djelu "*Die Metaphysik der Gemeinschaft*" (Habbel, Regensburg, 1955). Ljubav je etička vrednota, a ujedno, prema Hildebrandovoj terminologiji, odgovor na vrednotu.

Ljubav u svim svojim formama uključuje svijest odgovornosti ljubljene osobe i vrednote koju ta osoba predstavlja. Sva privlačivost i "delektabilnost" ljubljene osobe dolazi iz te njezine dragocjenosti, ljepote i vrednote. Ljubav je odogovor na tu vrednotu.

Hildebrand se pita: da li je ljubav voljni ili afektivni odgovor na vrednotu. U tradicionalnoj filozofiji ljubav se smatrala voljnim fenomenom. To je vrijedilo posebno za ljubav prema Bogu i bližnjemu. Međutim, volja je uvijek upravljena na neki stvarni snošaj koji nije realan, ali se može realizirati. Ne možemo osobe htjeti. Osim toga, volja je slobodna, a ljubav nije u istom smislu riječi slobodna. Napokon, volji nedostaje ona punina i toplina koja je karakteristična za ljubav. Prema tome, ljubav se ne može shvatiti kao akt volje: ona je afektivni odgovor na vrednotu.

Prema Hildebrandu, dvije temeljne oznake ljubavi jesu: *intentio unionis* i *intentio benevolentiae*.

Intentio unonis jest težnja za sjedinjenjem s ljubljenom osobom. "U svakoj ljubavi krećem se duhovno prema drugom, u svakoj ljubavi leži taj gest poleta prema drugom" (W L, 78). Intentio unionis bitni je elemenat ljubavi.

Hildebrand kritizira Fénelonovu teoriju "čiste", "bezinteresne" ljubavi. On veli: "Fénelonov ideal bezinteresne ljubavi jest teška zabluda i pogrešna reakcija na zabludu tomističkog eudaimonizma...

Velika je zabluda misliti da intentio unionis, težnja za vječnim sjedinjenjem s Bogom, ne pripada bitno toj ljubavi. Fénelova bezinteresna ljubav jest ne samo nemoguća za čovjeka, nego kad bi bila moguća, to ne bi bila viša ljubav, nego bi bila manja ljubav" (W L, 193).

Budući da se ovdje radi o apsolutnoj i zadnjoj sreći, indiferentnost prema vječnom sjedinjenju s Bogom uključivala bi anihilaciju vlastite osobne egzistencije. Osim toga, to ne bi bila, kao u slučaju ljubavi prema bližnjemu, visoka moralna nesebičnost, nego pseudo-heroizam, budući da Bog upravo hoće to sjedinjenje s Njim.

Drugi bitni elemenat ljubavi, intentio benevolentiae, sastoji se u težnji da usrećimo drugoga. Ona je prije svega stvarni interes za njegovu sreću, njegovo dobro, njegov prosperitet. Ako činimo nešto isključivo sub specie vrednote, ako, na primjer, dajem siromahu milostinju, jer je to samo moralna zapovijed, tom činu nedostaje elemenat topline i duboke moralne ljepote. Tu nedostaje ljubav koja upravo uključuje da nešto promatramo "ne samo sub specie objektvine vrednote, nego i sub specie objektivnog dobra za drugoga" (W L, 218).

Zato Hildebrand kritizira filantropiju, opću ljubav prema čovječanstvu. Ona je izražaj jednog određenog apstraktnog ideala, a nema ništa od one topline svojstvene svakoj pravoj ljubavi. Interes je upravljen ne prema drugom kao individuumu, nego kao egzemplaru vrste i kao objektu za ižívljavanje našega filantropskog ideala. Ovdje nedostaje svaka prava transcendentnost, svaki pravi interes za drugoga. Filantrop ostaje u sebi i kod svog apstraktnog ideala, a njegovi humanitarni čini imaju gotovo profesionalni karakter. Hildebrand citira jednu misao Dostojevskog u *Idiotu*: "Apstraktna ljubav prema čovjeku jest gotovo uvijek ljubav samoga sebe".

*

Specifično je za ljubav njezin karakter transcendentnosti, predanosti drugom, afirmacija drugoga u njegovoj egzistenciji, posebna vrsta solidarnosti s njim.

"A budući da se pravi osobni bitak samo u predanosti aktualizira, budući da je ljudska osoba stvorena za predanost i samo u njoj nalazi svoju pravu realizaciju, to je ljubav ujedno potpuna aktualizacija osobe" (W L, 304).

Ljubav je također i izvor intenzivnog osjećaja sreće koji dosiže svoj vrhunac u uzvraćenoj ljubavi. Svaka ljubav traži protuljubav. Što je ljubav veća i intenzivnija, to ona više teži da nađe adekvatni odgovor u ljubljenoj osobi. U protuljubavi doživljujemo najvišu afirmaciju naše ličnosti. Imamo osjećaj ne samo da jesmo, nego da na neki način za ljubljenu osobu moramo biti. "Akcidentalnu, kontingentnu egzistenciju doživljujemo kao nužnu i providencijalnu" (W L, 308).

Ako ljubav nije uzvraćena, govorimo o nesretnoj ljubavi. Nesreća je tome veća, što je ljubav dublja i intenzivnija.

*

Obično se pravi razlika između dvije forme ljubavi: ljubav - eros i ljubav - agape. Hildebrand je mišljenja da se bit ljubavi nalazi u jednoj i u drugoj formi ljubavi i citira Lacordairea: "Ne postoje dvije ljubavi, jedna nebeska i druga zemaljska: samo je jedna ljubav, s tom razlikom, što jedna ima karakter beskonačnosti".

2. *Brak*

Hildebrand govori o braku u jednom posebnom malom djelu: *Die Ehe* (Verlag - Ars Sacra, München).

On promatra brak sa stanovišta prirodne etike i sa stanovišta kršćanske etike koja daje braku sakramentalni karakter.

Brak je najdublja i najuža ljudska zajednica. Ta se zajednica temelji na ljubavi.

U bračnoj ljubavi ljubljena osoba postaje predmet našega mišljenja, osjećanja i htijenja. U njoj drugi postaje središte našega života: mi ne samo da živimo *s* drugim, nego i *za* drugoga. Bračna ljubav postoji bitno samo između dva tipa ljudskih osoba, muškog i ženskog, jer samo između ta dva tipa moguća je ona unutrašnja dopuna za kojim brak teži. I zato je razlika između muškarca i žene ne samo biološka, nego i metafizička. Bračni drugovi i kao čisto duhovne osobe tvore posebno jedinstvo međusobnog popunjavanja: oni imaju svoj posebni smisao i svoju posebnu vrijednost i neovisno od svake prokreacije.

*

U biti je bračne ljubavi trajna veza i isključivost. Neki misle da je poligamija samo pozitivnim zakonom Božjim zabranjena, a da prirodni zakon ne traži monogamiju. Po Hildebrandu to je duboka zabluda. "U biti je bračne ljubavi njezina usmjerenost na jednu jedinu osobu" (*Die Ehe*, 15). Ekskluzivnost bračne ljubavi jest karakteristična oznaka po kojoj se ta ljubav razlikuje od svih kategorija ljubavi.

Iako je bračna ljubav subjektivni fenomen, brak je realnost objektivnog reda. On se konstituira tek svečanim aktom u kojem se bračni drugovi izričito i svojom voljom predaju jedan drugom za čitav život, i on se realizira, ako oboje konsekventno tom aktu tu predanost i sjedinjenje i tjelesno izvrše.

Brak, kao objektivna veza između dvije osobe, ostaje i dalje neovisno o promjenljivim čuvstvima, mišljenjima i samovolji tih osoba.

Budući da je brak u prvoj liniji zajednica ljubavi, i tjelesno sjedinjenje ne ide samo za prokreacijom. "Taj primarni *cilj* nije jedini *smisao* te tjelesne zajednice, i subjektivno to nije njezin prvotni smisao: njezin je smisao u prvoj liniji ostvarenje te uzvišene zajednice ljubavi u kojoj dvije osobe, prema Kristovim riječima, postaju jedno tijelo" (*Die Ehe*, 19).

A jer je Bog ovu zajednicu ljubavi, koja već u sebi ima puno značenje, povezao s tajanstvenim nastajanjem novih bića, veliki je nedostatak respekta prema Bogu htjeti razriješiti ovo jedinstvo. "Kakva drskost, veli Hildebrand, zločinačkim ljudskim zahvatom Božje namjere osujetiti i možda jedno biće, koje je Bog odredio za egzistenciju, gurnuti u ništavilo" (*Die Ehe*, 21-22).

Budući da je duboki smisao braka zajednica ljubavi, ljubav je ne samo preduvjet braka, nego i nešto što bračni drugovi moraju gajiti i njegovati: ljubav je zadatak i dužnost za oboje. Ako je brak jedinstvena objektivacija posebne bračne ljubavi, to brak traži s obje strane ljubav, i to

ne samo ljubav prema bližnjemu, nego bračnu ljubav.

*

Ako je trajna zajednica ljubavi u sebi nešto uzvišeno, to je duboko proživljeni kršćanski brak nešto što je neusporedivo uzvišenije i subjektivno i objektivno.

Na prvom mjestu, bračna ljubav doživljuje duboku i kvalitativnu transformaciju, ako se bračni drugovi smatraju živim udovima "tajanstvenog tijela Kristova". Bračna ljubav dobiva posve drugu dubinu, posve drugu ozbiljnost, drugu čistoću i nesebičnost.

Sav čar individualnosti drugoga dolazi do izražaja istom tada, ako se on shvati kao stvorenje Božje, slika Božja, hram Duha Svetoga, kao besmrtno biće koje je određeno da bude vječno sjedinjeno s Bogom. Bračna ljubav uzdiže se tada iznad zemaljskog života. Ona obuhvaća ljubljenu osobu ne samo u okviru ovoga života i za ovaj život, nego ljubi je za svu vječnost.

Brak promatran u ovakvom svjetlu ostvaruje u potpunosti onu objektivnost i valjanost koja je imanentna svakom braku.

I još nešto potpuno novo u kršćanskom braku. Isus je uzvisio brak na dostojanstvo sakramenta. On je taj sveti čin učinio posebnim izvorom milosti. Brak, koji je u sebi svet, dobio je posvetni karakter.

Samo sakramentalni brak, koji je slika veze Kristove s Crkvom, ima tako punovažnu stvarnost, da je on apsolutno nerazrješiv. Hildebrand veli: "Kršćanski je brak po svom smislu kao najuža zajednica ljubavi tako uzvišen, tako s Kristom vezan, da on, i kad je subjektivno nesretan, postoji i dalje nerazrješiv" (*Die Ehe*, 37).

3. *Čistoća i djevičanstvo*

U djelu pod naslovom *Reinheit un Jungfräulichkeit* (Verlag Kösel - Pustet, München, 1927) daje Hildebrand bitnu analizu čistoće i djevičanstva, one kreposti kojoj Krist daje posebno mjesto među krepostima obećavši onima koji je posjeduju ono što je zadnji smisao i zadnji cilj čovjeka: vizija Boga i nerazoriva zajednica s Njim kroz svu vječnost. Krepost čistoće odnosi se na "osjetnu sferu" čovjeka u kojoj dolazi do izražaja njegova seksualnost. Čist čovjek shvaća misterij osjetne sfere: njezinu dubinu, ozbiljnost i intimnost. On shvaća implicite koje je određenje i zadnji smisao ove sfere i strašnu profanaciju koju predstavlja svaka zloupotreba ovoga područja.

Može se reći da je strahopoštovanje temeljni elemenat čistoće: strahopoštovanje pred ovom sferom, njezinom dubinom i njezinim od Boga

određenim smislom i ciljem.

Čist čovjek shvaća da ova sfera na posebni način pripada Bogu i da je on smije aktualizirati samo ako ima od Boga izričito dopuštenje i sankciju. U tom je misterij vezan samo za ovo specijalno područje tjelesne sfere.

I jer je osjetna sfera misteriozna realnost, svaka zloupotreba te sfere jest profanacija. Ta profanacija postoji ne samo ako se zloupotrebljuje onaj akt koji je određen da bude izražaj sankcioniranog, zadnjeg sjedinjenja u ljubavi, nego svugdje gdje netko osjetnu sferu u bilo kakvoj formi aktualizira, bilo sam, bilo s drugim izvan njezinog dubokog smisla i protiv tog smisla.

Čistoća se sastoji u pobjedi duha nad tjelesnom sferom. Čist čovjek je specifično nematerijalan, njegovo biće ima ne samo aspekt eteričnog, dematerijaliziranog, nego stvarni karakter nečeg imaterijalnog, lebdećeg. A ta ljepota duhovnosti koja obasjava čista čovjeka jest zapravo samo odraz slike Božje u njemu nepomućene strašću osjetnosti.

Čistoća se može ostvariti i na prirodnom etičkom nivou, ali sva punina i ljepota kreposti čistoće moguća je samo kao elemenat čitavog kršćanskog etosa. Hildebrand veli: "Samo duša koja Isusa, krunu čistoće, ljubi - može uistinu biti čista. I čistoća je kćerka najviše od svih kreposti, ljubavi" (*Reinheit und Jungfräulichkeit*, 123-124).

Kao čistoća tako je i djevičanstvo misterij nadnaravne ljubavi. Ali djevičanstvo nasuprot vrednoti čistoće predstavlja nešto potpuno novo. Bogu posvećeno djevičanstvo predstavlja posebnu formu pripadnosti Bogu koja je intimnija od svake druge forme pripadnosti.

Bitno je za djevičanstvo da jedan član mističnog tijela Kristova slobodno bira djevičanstvo iz ljubavi prema Isusu i na taj način mu se potpuno predaje. A drugi bitni momenat jest: izričiti zavjet djevičanstva. Istom "socijalnim" aktom zavjeta stavlja osoba svoje djevičanstvo u ruke Božje i tim se svečano veže zauvijek.

Osoba koja je učinila zavjet djevičanstva odriče se zauvijek aktualiziranja osjetne sfere iz ljubavi prema Isusu; ona se uzdiže iznad te sfere i već na zemlji anticipira život kakav će biti u nebu, gdje se ljudi neće "ženiti ni udavati, nego biti kao anđeli Božji". "Zatvoreni vrt si ti, sestro moja, zaručnice moja, zapečaćeni izvor" veli se u Sv. Pismu za takve osobe. Samo onaj koji shvaća zadnju centralnost, dubinu i tajanstveni karakter osjetne sfere, samo taj može shvatiti zašto se Bogu posvećena osoba naziva zaručnicom Kristovom.

Smisao i vrednota Bogu posvećenog djevičanstva jest u misteriju nadnaravne ljubavi. Bogu posvećena djevica samo je tada prava zaručnica Kristova, ako je njezin život, život intenzivne ljubavi, intenzivnije nego što je i

najviša zemaljska zajednica ljubavi.

Život intenzivne ljubavi prema Isusu, praizvoru ljubavi, ali i ljubavi prema drugim stvorenjima. Hildebrand je mišljenja da i u "ljubavi prema određenim osobama zaručnici Kristovoj nije postavljena nikakva granica u intenzivnosti i dubini, nego samo u načinu. Ona smije ljubiti samo u Isusu, s Isusom i iz Isusa. Ali upravo zato je njezina ljubav još mnogo čišća, definitivnija, još više ljubav nego ikakva druga prirodna ljubav, jer je ona više učešće u ljubavi Isusa, Bogočovjeka, prema stvorovima" (*Reinheit und Jungfräulichkeit*, 210).

Bogu posvećeno djevičanstvo predstavlja najuzvišenije zvanje na zemlji, jer je ono objektivacija najvišeg misterija ljubavi, jer je ono u pregnantnom smislu zaručenje s Kristom, jer je ono ne samo zvanje najviše čistoće, nego i najviše ljubavi.

Dobri pastir, 23, 1973, 9-22.

KNJIŽNICA "BOŽIDAR ADŽIJA" kgz

Sadržaj

Jozo Mihaljević, *Predgovor* IX
Mile babić, *Filozofske studije Bonifaca Badrova* XIII

La notion de la vie d'après Bergson
Pojam života po Bergsonu

Avant-propos 4
Predgovor 5
La vie psychique 8
Psihički život 9
La vie psychique dans son contact avec la matière 30
Psihički život u svom dodiru s materijom 31
L'évolution de la vie cosmique 46
Evolucija kozmičkog Života 47
Le sens de la vie 72
Smisao života 73
La critique de la notion bergsonienne de la vie 80
Kritika bergsonovskog poimanja života 81
Le problème de la liberté 90
Problem slobode 91
Le problème de l'union de l'âme avec le corps 98
Problem jedinstva duše s tijelom 99
La métaphysique de la vie 106
Metafizika Života 107
Le problème de la valeur de la vie 124
Problem vrijednosti Života 125
Biobibliografija 141

Filozofske studije

Filozofija Maurice Blondela 145

Edith Stein 153
Ateistički egzistencijalizam 177
Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa 209
Egzistencijalna filozofija Nikolaja Berdjajeva 241
Spiritualistička filozofija Louis Lavelle-a 333
Konkretna filozofija Gabriela Marcela 417
Sören Kierkegaard 445
Etika Dietricha von Hildebranda 477

KNJIŽNICA BOŽIDAR ADŽIJA KGZ

KGZ Božidara Adžije

020082933

REV. 2003

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

UDK 1(091)

BADROV, Bonifac
Sabrana djela. Sv. 1, Filozofske studije / Bonifac Badrov. - Livno: Franjevački samostan Gorica, 1997 - XXV, 516 str. ; 24 cm
Filozovske studije Bonifaca Badrova / Mile Babić: str. XIII-XXV.

Knjižnica Božidara Adžije
1
BADRO
s - 1
020082933 / 405.758

otvara novu periodu moderne filozof
Spinoza, Leibniz) bilo je meta
fizičke sisteme kršćanske filozofije.

počinje s Kantom. Kant izričito zabacuje meta
prijeđe granice osjetnog svijeta. Pod njegovim utjeca
metafizika, postaje glavna filozofska disciplina.

filozofiji uvodi novu metafizičku periodu. Jako
enhauer je isticao da je Kant, sasvim neopravd
granicio naše spoznaje na fenomenalni svijet.
om realnošću, i iz te neodoljive težnje nastaje
ominmal metaphysicum".

e prvi počeo isticati značaj metafizike nasuprot po
stoljeće prije Bergsona, on je bio mišljenja da po
samo periferna strana bitka, a da je filozofija
njezina zadaća prodrijeti u samu bit realnosti.
bio također mišljenja da se apsolutno ne mo